المجلس الأعلى للثقافة

رحلة فى فكر زكى نجيب محمود

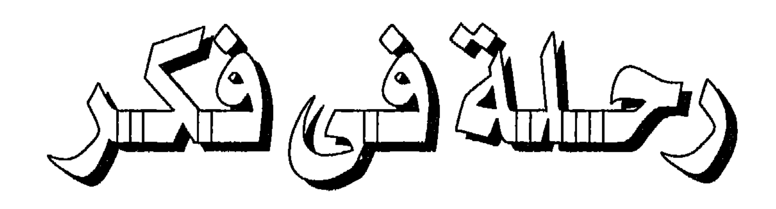
مع نص رسالته عن (الجبر الذاتى)

المشروع القومى للترجمة



261

ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام



رحلة فى فكر

زكى نجيب محمود

مــع

نص رسالته عن

" الجبر الذاتى "

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام

Self - Determination
by Z.N. Mahmoud
with An Introduction
and study
by I.A. Imam

رقم الإيداع
٢٠٠١/١٠٨٤١

تنفيذ وطباعة: Stampa
١١ ميدان سفنكس - المهندسين
تليفون: ٣٤٤٨٨٢٤ - ٣٠٣٤٤٠٨

الفهـــرس

إهداء

إلى الأستاذة الدكتورة منيرة حلمى ...

التى كانت مثالاً نادرًا للزوجة الوفية حتى بعد رحيل الفيلسوف ...

أ. ع. أ

«مقدمة»

في هذا الكتـاب محاولة لدراسـة فكر زكي نجيب حـمود (١٩٠٥ـ ١٩٩٣) في ثلاثة أبواب يلحق بهـا نص رسالتـه للدكـتوراه عن "الجـبر الذاتي" التي قـدَّمهـا إلى جامعة لندن عام ١٩٤٧ .

ويقع الباب الأول ـ رحلة في فكر زكي نجيب محمود ـ في ثلاثة فـصول وهو يحاول إثبات فكرة أساسية هي أن فيلسوفنـا بدأ متديناً وانتهى متديناً . وأنه مرّ خلال تطوره الروحي بثـلاث مـراحل، كـانت الأولـى هي «مـرحلة التـدين الخـالص» ـ أو البسيط ـ الذي بدأ في كُـتاب القرية، ومال به في شبابه نحو الـتصوف، حتى أنه دافع بحرارة عن المعـجزة مـحاولاً أن يثبت أنهـا لاتتعـارض مع العلم، وسيـادة القوانين العلمية على ظواهر الطبيعة. وتنتهي هذه المرحلة برسالته عن «الجبر الذاتي».

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العقل الخالص التي دارت حول مجالين أساسيين:

أـ نقد الحياة الاجتماعية على أسس عقلية ترفض الظلم والقهر والاستبداد .

ب ـ النظرة العلميةُ التي تنظر إلى الظواهر فترد النتائج إلى أسبابها.

أما المرحلة الثـالثة فهي مركب المرحلتين الـسابقتين ـ أعني «التدين المسـتنير بنور العقل» .وقد ظهرت بـواكيرها «في الشرق الفنان » عام ١٩٦٠ ، ثم اكتـمل نضجها أثناء وجود الفـيلسوف معـاراً لجامعـة الكويت، ثم استمـرت معه حـتى وفاته في ٩ سبتمبر عام ١٩٩٣ .

أما الباب الثاني من هذا الكتاب . فهو دراسـة للفلسفة الثنائية عند فيلسوفنا في ثلاثة فصول أيضـاً . يحاول الفصل الأول أن يضع زكي نجيب مـحمود في مكانه في مسار النـهضة العربيـة . ثم يحدد الفصل الثاني مـعنى الفلسفة الثنائيـة سواء أكانت إبستمولوجية أو ثنائية انطولوجية أو ثنائية ثقافية .. إلخ

أما الفصل الثالث فهو يتحدث عن الإسهامات الخاصة لزكى نجيب محمود عندما وضع تحت مبضع التحليل الأفكار الرئيسية التى ظهرت فى مسار نهضتنا وأهمها «الحرية» و«العقل» .. إلخ . ويقسم هذا التحليل إلى مجالين مجال التحليل العقلى، ويختار مجموعة من الأفكار السياسية والمفاهيم الدينية والقومية والاجتاعية التى قام فيلسوفنا بتحليلها. أما القسم الثانى فهو مجال الوجدان وإسهاماته فى مجال الأدب والنقد الأدبى . والدور الذى قام به فى أدب المقال. كما يقدم نماذج ن هذا الأدب.

أما الباب الثالث والأخير فهو دراسات ومقالات كُتبت فى أوقات متفرقة منها «زكى نجيب محمود كما عرفته» تحدثتُ فيه عن شخصية الفيلسوف كما لمستها بنفسى لقربى منه أكثر من ثلاثين عاماً . ثم زكى نجيب محمود مفكراً تنويرياً وهو مقال يحدد أولاً معنى التنوير ثم يتساءل ثانياً كيف نعتبر زكى نجيب مفكراً تنويرياً بهذا المعنى؟! وأخيراً المقال الذى كتبته يوم رحيله «سقراط مصر، أو مشعل الفكر الذى إنطفأ!».

أما الملحق فهو نص رسالة الفيلسوف لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن عام ١٩٤٧ . وكانت بعنوان «الجبر الذاتى» ـ وهو كما وصفته فى مقالين فى مجلة «الفكر المعاصر» «الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود حيث نلتقى بنقد عنيف لديفيد هيوم» ، وللمدرسة السلوكية، ثم محاولة لتعريف النفس بأنها «فعل الانتباه» . وتحديد الحرية البشرة بأن الإنسان مجبر عن طريق نفسه ، فماضيه الذى يحمله فوق ظهره هو الذى يحدد له اختيار الفعل الحاضر ، لكن هذا الماضى نفسه من صنعه هو.

وأخيراً فأننى أرجو أن أكون بهذا الكتاب قد أديت خدمة متواضعة لدراسة هذا المفكر العملاق.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

أ.ع.أ

---

(١) ـ راجع مجلة «الفكرالمعاصر » عدد٥٢ و ٥٣ ، يونيو ويوليو ١٩٦٩ .

"الباب الأول"

رحلة فى فكر زكى نجيب محمود

«تمهيد»

هذا بحثٌ يزعم فيه صاحبه أن زكى نجيب محمود بدأ متديناً وانتهى متديناً! . وأنه مرَّ خلال تطوره الفكرى بثلاث مراحل أشبه ما تكون بالمثلث الجدلى!

١) كانت المرحلة الأولى هى مرحلة التدين الخالص أو المبكر ، وهو تدين يكاد يقترب أحياناً من التصوف.

٢) أما امرحلةا لـثانية ـ وهى مرحلة العقل الخالص، وهى تبدو نقيضاً للمرحلة الأولى ـ أراد فيا أن يشيع استخدام العقل والاسترشاد بنوره من ناحية، والثورة العقلية على الواقع الاجتماعى السىء فى بلاده من ناحية أخرى.

٣) المرحلة الثالثة وهى مرحلة التدين المستنير بضوء العقل، وهى مركب المرحلتين السابقتين.

كما يزعم البحث أيضاً أن الانتقال إلى المرحلة الثالثة قد تمَّ فى الكويت وأن قسمات هذه المرحلةا لتى استمرات حتى وفاته فى ٩ سبتمبر ١٩٩٣ ـ قد تشكلَّت بوضوح عندما كان يعمل أستاذاً بجامعة الكويت حيث قضى خمس سنوات من حياته كانت خصبة ومباركة (١٩٨٦ ـ ١٩٧٣) ـ تجلَّت فى إنتاجه الهام «تجديد الفكر العربى» عام ١٩٧١ .«والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» عام ١٩٧٢ ، ثم «ثقافتنا فى مواجهة العصر » عام ١٩٧٦ و«مجتمع جديد أو الكارثة » عام ١٩٧٨ وغيرها. وأنْ كانت تباشير هذه المرحلة قد بدأت فى أوائل الستينات مع كتابه «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ .[1].

---

(١) ـ هناك تفسيرات كثيرة للمراحل التى مرَّ بها مفكرنا الكبير، فالدكتور عزمى إسلام يجعلها خمس مراحل مسايرا فى ذلك العقود الخمسة التى تحدث عنها الدكتور زكى فى كتابه «قصة عقل» (ص٨) ـ وهى:ـ

=

= **أولاً:** المرحلة الصوفية التى امتدت عشرة أعوام فى الثلاثينات.

ثانياً: المرحلة النقدية التحليلية، وتعبّر عنها مقالاته فى مجلتى «الرسالة»، و«الثقافة».

ثالثاً: المرحلة الوضعية وهو يجعلها تبدأ من عام ١٩٤٦ أثناء وجوده فى انجلترا للدراسة.

رابعاً : مرحلة الدعوة إلى الحرية العقلانية ، وهى متداخلة مع المرحلتين السابقتين.

خامساً: مرحلة الدعوة إلى تجديد الفكر العربى التى بدأت مع بداية السبعينات ، واستمرت فى كتبه التالية.

(قارن مقاله «الدكتور زكى نجيب محمود ومكانته فى الفكر العربى المعاصر» فى الكتاب التذكارى الذى اصدرته جامعة الكويت عام ١٩٧٨ فى عيد ميلاده الثمانين تحت عنوان «زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومُعلماً «ص٢٧ وما بعدها).

أما الدكتور حسن حنفى فقد قسّم المسار الفكرى للدكتور زكى نجيب إلى مرحلتين فقط: ـ

الأولى : «مرحلة المنطق الوضعى» . **والثانية** :مرحلة «تجديد الفكر العربى» وسوف نعرض لهما بعد قليل.

وعلى الرغم من أن الدكتورة منى أبو زيد ذكرت تقسيماً ثلاثياً، فإنه يختلف عن تقسيمنا الثلاثى الذى نأخذ به فى هذا البحث . فالمرحلة الأولى عندها هى مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا وقد رأت أن هناك ثلاثة مؤلفات تعبّر عنها هى «أرض الأحلام» عام١٩٥٢ .والثانى رسالته عن «الجبر الذاتى» عام ١٩٤٧ ، والثالث مقالته فى شرح وتحليل القصيدة العينية عند ابن سينا. أما المرحلة الثانية فقد أطلقت عليها اسم «خرافة الميتافيزيقا» وتمثلها ثلاثة مؤلفات رئيسية هى «المنطق الوضعى». بجزأيه (الأول عام ١٩٥١ ـ والثانى عام ١٩٦١) .و«خرافة الميتافيزيقا» عام ١٩٥٣ و«نحو فلسفة علمية» عام ١٩٥٨ . والمرحلة الثالثة هى «مرحلة الأصالة والمعاصرة» وقد بدأت منذ نشر كتابه « الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ . واستمرت حتى نهاية حياته فى سبتمبر عام ١٩٩٣ .

راجع مقالها «زكى نجيب محمود ومراحه الفكرية «مجلة المنتدى» بدبى العدد ٩٤ مايو ١٩٩١ . وقد عرضت الفكرة نفسها بشىء من التفصيل فى كتابها «الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود» دار الهداية للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٩٣ .

الفصل الأول

المرحلة الأولى:
التدين الخالص

"«كنت غلاما تسرى فى أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل....»

زكى نجيب محمود «قصة عقل» ص ١٢ "

١- بداية الطريق

نشأ زكى نجيب محمود فى قرية «ميت الخولى عبدالله» . فى أسرة متدينة، وتلقى أولى مراحل تعليمه ـ شأنه شأن أطفال قريته ـ فى «كُتّاب الشيخ ربيع» ، فلم تكن أسرته قد غادرت بعد الريف إلى المدينة.

فى هذا الكُتّاب تعلّم مبادىء اللغة العربية (أحرف الهجاء) ، ومبادىء الحساب ـ و«قبل ذلك، وفوق ذلك، وبعد ذلك» ـ على حد تعبيره ـ (١) كان يحفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم .وظلت هذه الخبرة الدينية المبكرة لطفل فى الرابعة من عمره ـ أو بعد الرابعة بقليل ـ تعتمل فى نفسه، وتتردد بين جوانحه طوال حياته لدرجة أنه يذكرها بتفصيل واضح حتى « بعد أن جاوز الشيخ الثمانين من عمره»(٢). يقول عن هذه الخبرة الدينية المبكرة «كان ما يحفظه من القرآن هو أوضح معالم الساعات التى كان الطفل يقضيها فى الكُتّاب كل يوم .ولاعجب أن أرى شيخ الثمنين، إذا ما استعادت له الذاكرة حياته طفلاً، لايكاد يذكر من خبرة الكتاب شيئا مماكان يقرأه أو يكتبه من أحرف الهجاء أو أعداد الحساب. أما ما كان يحفظه ويعيده أمام الشيخ ربيع من آيات القرآن الكريم، فهو باق فى ذكراته فى وضوح ناصع..»(٣). صحيح أنه يذكر لنا أن ما استقر فى أعماقه، ولم ينسه أبداً هو وقع النغم القرآنى فى مسمعيه، لكنا لايمكن أن نتوقع شيئاً أكثر من ذلك من طفل فى هذه السن الصغيرة. وإن كنا نود أن نلفت النظر إلى أن «وقع النغم القرآنى» لم يكن بالأمر الهين، فقد كان مأخوذا به على نحو ملك عليه نفسه، حتى أنه كان «يردد الآيات القرآنية ما بقى له من صحو النهار» .. «ومَنْ يدرى هل كانت تلك الفتنة بإيقاع النغم القرآنى تختفى عنده فى نعاسه، أو كانت تواصل ظهورها فى أحلامه»(٤). وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن هذه الخبرة الدينية المبكرة قد تغلغلت فى

---

(١) زكى نجيب محمود «فى تحديث الثقافة العربية» ص ,٣٩٢

(٢) المرجع نفسه. (٣) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق ص ٣٩٣ .

كيانه كله، ولم تفارقه بعد ذلك قط، حتى وأن بدا أنها قد توارت فى سنوات معينة، إلا أنها كانت فى الواقع فى مرحلة «كمون» ثم ظهرت واضحة بعد ذلك. فخبرات الطفل فى السنوات الست الأولى من حياته، لاسيما إذا كانت عميقة ـ لاتُمحى من نفسه على الإطلاق.

ومن الطبيعى أن يكون «النغم القرآنى» هو وحده ماسحره دون أن يفهم شيئاً من معانى الألفاظ التى يُكثر من ترديدها .. «بل لا أظنه كان يدرك أن للآيات الكريمة التى كان لها فى أذنيه ذلك الإيقاع معان يعرفها أو لا يعرفها»[1] .والآيات الكريمة التى أثَرت فى نفس الطفل الصغير تأثيراً قوياً يومئذ، وكان يكثر من ترديدها ترديداً منغماً هى بصفة خاصة آيات من سورة العاديات: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ۝١ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ۝٢ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا ۝٣ فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾ [العاديات:١:٤].
حتى أنه كان يصعد درج الدار، ثم يهبط الدرج، ثم يصعد، وعند كل درجة منها ـ صاعداً أو هابطاً ـ يضغط على مقطع من تلك الآيات الكريمة، ويدب بقدمه دبة قوية: «وكأن تلك الضربات عنده تفعل فعل الطبلة فى المعزوفة الموسيقية ، فكان التنغيم يجرى معه أثناء صعوده الدرج واحدة واحدة هكذا؛ والعدايات ضبـ ...حا، فالموريات قد...حا، فالمغيرات صبـ...حا....إلخ» [2]. واستمرت هذه الخبرة الدينية المبكرة والبسيطة مع مفكرنا الكبير، فهو لم ينظر إليها قط على أنها خبرة طفولة، مرّت وانقضت وينبغى أن يسدل عليها الستار، فعندما بلغ عامه العشرين وما بعده ـ أى عندما تجاوز مرحلة الطفولة إلى الشباب ـ كان معنى الآيات الكريمة لايزال يشغل تفكيره، فقد إنتبه إلى أن إيقاع اللفظ وحده لم يكن يكفى(وهى فكرة سوف يعرض لها بعد ذلك فى شيء من التفصيل فى «تجديد الفكر العربى»)[3] بل لابد للفظ أن يحمل مضموناً يتناسب وزنا مع حلاوة الإيقاع حتى لقد أخذ يراجع

---

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٢) زكى نجيب محمود «فى تحديث الثقافة العربية» ص ٣٩٤ .

(٣) كانت إحدى المشكلات التى آثارها «فى تجديد الفكر العربى» هى عام الاكتفاء بجرس اللغة وأنغامها، وأن علينا أن ننتقل «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» قارن ص ٢٢٤ وما بعدها.

محفوظه من القرآن الكريم بحثاً عن المعنى ليكتمل الكمال: «ولقد اندهش دهشة ارتج لها فؤاد ارتجاجاً ، عندما عَلِمَ أن الآيات الكريمة تصوير معجز لهجمة الفرسان على العدو، آخذا له على غرة ساعة الفجر، فالجياد تضبح بأنفاسها الحرى بعد طول الطريق، وحوافرها من شدة وقعها على حصباء الطريق تقدح منه الشرر، حتى إذا ما أغارت عند فلق الصبح على مكمن الأعداء، وأثارت نقع الغبار الذى غامت به السماء، كان فرسانها قد توسطوا جماعة الأعداء..» (١).

فالآيات التى حفظها عن ظهر قلب وهو طفل، ظل يبحث لها عن تفسير يطمئن إليه وهو شاب، فهل يدهشنا بعد ذلك أن يصف نفسه بأنه كان «غلاماً تسرى فى أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل»؟(٢) .وهل نخطىء إذا وصفنا أولى مراحله الروحية بأنها مرحلة التدين الخالص..؟ كلا! وإن كانْ هذا الوصف يحتاج إلى مزيد من الدعم والإيضاح.

٢ـ الإتجاه نحو التصوف:

ظلت هذه المشاعر الدينية المبكرة تنمو فى أعماقه حتى مالت به إلى الصوف، والبعد عن دنيا الناس ليحيا فى «عالم الأفكار» ، وكانت تلك الخاصية من أخص خصائص شخصيته حتى قال عنها أنها «جانب لايجوز إغفاله إذا أردنا للصورة أن تكتمل..» (٣) . ولقد صور العزلة ـ بعد ذلك ـ تصويراً رائعاً فى مقاله «يونس فى جوف الحوت» (٤) لأنها، فى رأيه عزلة عجيبة فمن اليسير على الخيال أن يتصور الراهب وقد إعتزل الدنيا فى صومعته يحفرها فى صخر الجبل النائى، أو يقيمها بين كثبان القفر البعيد، ويسير على الخيال أن يتصور رجل العلم وقد ألهاه علمه عن شئون دنياه، ويسير على الخيال أن يتصور الشاعر أو الفنان وقد ارتضى لنفسه مقاما

---

(١) «فى تحديث الثقافة العربية » ص ٣٩٥ .

(٢) «قصة عقل» ص١٢ . (٣) «حصاد السنين» ص٢٥ .

(٤) نشرها فى البداية تحت هذا عنوان فى «مجلة المجلة»، ثم نشرها بعد ذلك فى كتابه «هموم المثقفين» بعنوان «توبة الهارب » ص ١٤٠ وما بعدها.

على ربوة معزولة أو فى جوف واد عميق، أما هـذه الصومعة الفريدة التى آوى إليها يونس فأمرها عجب ... إلخ» (١).

غير أن المشاعر الدينية لم تنحصر فى العزلة عن دنيا الناس أو الحياة فى عالم الأفكار ،وإنما تجاوزت ذلك إلى ميل عارم نحو التصوف، حتى أنه يصف نفسه فى الثلاثينات بأنه كان «صوفياً على الطريقة الهندية...» (٢). فما الذى كان يقصده بهذه «الصوفية الهندية»..؟! يبدو أنه يعنى بها ضربا من التصوف يكاد يقترب من «وحدة الوجود» ،وهو يضرب لذلك مثلا واضحاً فذات يوم من ربيع عام ١٩٣١ (أى فى السادسة والعشرين من عمره) كان يسير وحده بين الحقول فى الريف.ووقف طويلا أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم فدارت فى ذهنه صور متلاحقة: نبات يتغذى من عناصر الأرض، وحيوان يتغذى من النبات،وإنسان يتغذى من لحم الحيوان، تغذية تسرى فى دمائه وفى أعصابه، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علما وفلسفة وشعرا..ملأته هذه الفكرة فكرٍ راجعاً إلى داره ليكتب مقالاً مستفيضاً بعنوان «وحدة الوجود»، ويرسله فينشر فى مجلة كان يصدرها سلامة موسى باسم «المجلة الجديدة»(٣).

ولم تكن هذه الفكرة التى ملأت وجدانه، ولا المقالة التى كتبها، أحداثا عابرة فى حياته، فهو يروى لنا فى آخر كتبه ـ بعد أن تجاوز الثمانين ـ أن فكرة «وحدة الوجود» ظلت تعاوده بين الحين والحين، كما ظلت عزلة التصوف والحياة مع «الأفكار» من أخص خصائص شخصيته (٤).

ويعتقد مفكرنا ـ وهو يروى سيرة حياته العقلية ـ أن أجمل ما كُتب عن فكرة وحدة الوجود التى كانت تعاوده، مقال بعنوان «درس فى التصوف» نشر فى عدد خاص من مجلة الرسالة فى ٣ مارس عام ١٩٤١(٥) .والمقال عبارة عن حوار بين

(١) «هموم المثقفين » ص ١٤٣ .
(٢) «قصة عقل» ص ١٧ .
(٣) «قصة عقل» ص١٨ .
(٤) «حصاد السنين» ص ٢٤ ـ ٢٥
(٥) نشرته السيدة زوجته الأستاذة الدكتورة منيرة حلمى فى كتاب بعنوان «من خزانة أوراقى » ص ٣٩ وما بعدها . وقد ضم الكتاب مجموعة من المقالات المبكرة التى لم يسبق نشرا فى كتاب ـ وقد أصدرته «دار الهداية » عام ١٩٩٦ .

أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود، وتلميذه الشاب الذى كان فى البداية عابساً نافراً مما يقوله الأستاذ من أنه لافرق فى الأعماق بين إنسان ونبات وحيوان، بل لافرق بينه وبين الجماد نفسه. إلخ ثم يُعلّق مفكرنا على هذا المقال بقوله «تلك كانت صوفية نزع إليها صاحبنا منذ فرغ من دراسته، وأخذت تعاوده حيناً بعد حين. وامتدت معه أعواماً جاوزت فى عددها عشرة ...» [١].

وفى هذه الفترة المبكرة كتب دراسة مطولة عن «أبى بكر الصديق» فى مجلة المعلمين العليا،إبريل عام ١٩٢٨ .وقد استوقفه أبو بكر كرجل نهض بالإسلام نهوضاً عظيماً، «ثم استوقفنى أبو بكر كرجل مفكر ذى عقل كبير أوجدته الطبيعة ليكون مناراً للإنسانية بأسرها .. » [٢] . كان أبو بكر قد نشأ فى بيئة بدوية قاحلة[٣]، ومع ذلك فقد درج حتى كونته الطبيعة إلى أن وصل إلى مراتب العظمة والخلود..[٤] وعلى الرغم من أن المقال ينطوى، بصفة عامة، على الإشادة بمناقب أبى بكر، فإنه لايخلو من نقد لجوانب الضعف التى ارتآها فى «خليفة عُرِفَ بالصلابة والحكمة فى جميع مواقفه» [٥] .و«لعل هذا التناقض راجع إلى صفتين بارزتين فى أبى بكر وهما : مضاء العزيمة والرقة. فبينما كان يصول صولة الأسد فى وجه المرتدين الكفار ، إذ نراه يداعب الفقراء واليتامى فى حنان وعطف» [٦] . واهتمام مفكرنا بتحليل الشخصيات الإسلامية الكبيرة ـ وهو فى الثالثة والعشرين ـ يدعم الفكرة التى نحاول عرضها فى هذا البحث،والتى تقول: أن زكى نجيب محمود قد

---

(١) «حصاد السنين» ص ٢٥ . (٢) «زكى نجيب محمود» من خزانة أوراقى » ص ٢٥ .

(٣) من الطريف أن مفكرنا ـ فى هذه المرحلة المبكرة ـ يفسر كراهية العرب للفن بردها إلى هذه البيئة البدوية تضطرهم ألا يكون عندهم متسع من الوقت يفكرون فيه فى ترقية الفن .. ورحيلهم لايجعلهم يستفيدون من معبد كبير يقام ..إلخ إلخ . فى حين أن المصريين واليونان والرومان قد شيّدوا المعابد الضخمة الفخمة، لأن فرصة الاستقرار تمكنهم من ترقية الفن..إلخ. قارن «من خزانة أوراقى» ص ٢٧ .

(٤) المراجع السابق ص٢٧ . (٥) المرجع السابق ص٣١ .

(٦) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

بدأ متديناً وانتهى متديناً، فقد لازمته المشاعر الدينية طوال حياته، ولم يتخل عنها قط، وإن كانت قد توارت في فترة معينة، فالسبب أنه رأى عندئذ أن ما يحتاجه مجتمعه هو ضرورة الاهتمام «بمنطق العقل» الذي هو صانع الحضارة ، والذي اختفى من ثقافتنا نظراً لسيادة الوجدان والمشاعر الدينية، وأنْ لم يتخل عن هذه الجوانب أبداً، ولكنها كانت في «مرحلة كمون» تنتظر الفرصة السانحة للظهور،وقد واتته هذه الفرصة في السنوات الخمس التي التي قضاها أستاذاً بجامعة الكويت.

وينتمي إلى هذه المرحلة أيضاً مقاله الجميل عن «هجرة الروح» ، وقد كتبه في ذكرى «الهجرة النبوية» وبوحي «هذا اليوم الخالد» . وقد أراد أن يقدم معنى جديدا للهجرة فلئن هاجر النبي من مكة إلى المدينة «فجاءه نصر الله والفتح.. فهاجر أنت من خلال العقل إلى إيمان القلب والسكينة والقرار . ولقد كانت هجرة النبي مولداً جديداً لرسالته، فأرجو أن تكون هجرتك من كتب إلى كتب بحثاً جديداً لروحك المعذب الظمآن » [1] . وهو يحاول ، في هذا المقال أن يبرهن على «خلود الروح» ببرهات في غاية البساطة يعتمد أساساً على رغبة الإنسان في الخلود وأمله في أن يتحقق له الخلود بعدالموت، «فرغبة الإنسان في الطعام ماكانت لتوجد لو لم يكن الطعام موجودا، ورغبة الإنسان في زمالة الأصدقاء يستحيل أن تنشأ أن لم يكن للإنسان الواحد ناس يزاملوه ويصادقونه .. ويستحيل أن يكون لدى الإنسان رغبة في الخلود مالم يجد في فطرته وجبلته ما يوحي إليه أنه خالد..»[2].

والغريب أنه في نهاية المقال يضرب المثال بالأديب الروسي «ليون تولستوي..» (١٨٢٨ ـ١٩١٠) الذي «غاص في أغوار الفكر وغاص، ثم انتهى به الزمن أن يفرغ مكتبته من كل ما فيها على أنه باطل وهراء . ولم يبق على رفوفها سوى الكتاب المقدس . وبعض الكتب الدينية !» [3] . فتولستوي بعد أن قرأ اكتب الفلسفية ذات المذاهب المختلفة، واستطلع آراء أفلاطون، وكانط، وشوبنهور، وبسكال ـ لم يجد السكينة والطمأنينة إلا في الدين! فلئن كان العقل قد عجز عن الوصول به إلى بر

(١) «من خزانة أوراقي» ص ٣٥ . (٢) المرجع نفسه.

(٣) «من خزانة أوراقي» ص ٣٦ .

الأمان فيلجأ إلى القلب ويدعو ربه قائلاً: «اللهم هبنى إيماناً قوياً أملأ به قلبى، واهد إليه غيرى..» [1].

ألسنا نجد هنا «تديناً خالصاً» يصل إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل..؟!

ومن «هجرة الروح» سننتقل إلى «هبوط الروح» من عليائها لتستقر فى البدن، على نحو ما يحللها مفكرنا فى شرحه لعينية ابن سيناء الشهيرة، ثم إلى «دفاعه عن المعجزة» لنصل فى خاتمة المطاف إلى قمة هذه المرحلة فى نقده لديفيد هيوم» ، و«المدرسة السلوكية» فى محاولة لتعريف «النفس» وذلك فى رسالته للدكتوراة عن «الجبر الذاتى».

٣ـ عينية ابن سينا

كانت أولى لفتاته الفكرية، إذن، فى أول أعوام الثلاثينات متجهة نحو صوفية ترى أن الوجود كل وحدة لاتعدد فيها، ولاتمايز بين أجزائها، اللهم إلا فى المظهر الخارجى الخادع.

وفى نهاية الثلاثينات (حوالى ١٩٣٧) كتب شرحاً جميلاً لعينية ابن سينا التى يشرح فيها هبوط الروح إلى البدن ـ والتى مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

وقد قال عنها عندما نشرها عام ١٩٥٧ : «كُتبت هذه المقالة منذ أكثر من عشرين عاماً، كتبها الكاتب وهو فى صدر الشباب..» [2].

والقصيدة تدور، كما قلنا، حول هبوط الروح :«ومـاأدراك ما الروح؟ هذا السر العجيب الذى سرى واستكن بين أحنائك، فلاتكاد تدرى من أمره شيئاً! . وهو

(١) المرجع نفسه.

(٢) «قشور ولباب» ص ١٩٧ ـ دار الشروق عام ١٩٨٨ .

يداخلك شيء من الريب فى أنك مزيج من مادة وروح .. ؟» [١] ثم يعرض لهذا المركب الذى يتألف منه الإنسان فيقول:

«أما المادة فهى هذا اللحم والعظم، وأما الروح فهى تلك الفكر الرائع، الخيال البارع، وتلك الحركة المتوثبة الدافعة، حتى إذا جاءك يوما قضاؤك المحتوم، انطلق كل من العنصرين إلى سبيله ! فأنى لك هذا السر المكنون وأيان يذهب بعد الموت..؟» [٢].

ويتخيل مفكرنا كيف كانت الروح تعيش فى علياء سمائها، فى المحل الأرفع، سابحة مع العقول المجردة روحانية خالصة لاتشوبها شائبة من المادة، ثم هبطت من عليائها بحركات رشيقة أشبه بحركات الطير سابحة فى أجواز الفضاء، بعد أن طال ترددها، واشتد تعززها وتمنعها، حنينا إلى عالمها القدسى الرفيع، لتستقر فى الجسد لتعيش فيه فترة من الزمان [٣]. ولايفوته أن ينبها إلى أن الروح لاتدرك بالحواس فهى «تتعالى عن إدراك العيون ! وكيف تريدها على الظهور أمام مقلتيك وهما لم تخلقا إلا لرؤية الأجساد المادية وحدها..؟ أما هذه الماهية المجردة فهيهات أن تدركها بالنظر !» [٤] . وهى إذا كانت تأبى أن تبدو للحواس فذلك لأنها تعلو بنفسها عن هذا الدرك الخسيس، وهى تتضح وتجلو لكل عاقل من الناس يبحث عنها بعقله فى آثارها ودلائلها. فالروح، إذن، مع كمال خفائها، وشدة غموضها عن العين يمكن إدراكها بالعقل لمنْ يريد معرفتها بالدليل والبرهان.. [٥].

ومعنى ذلك أنه إذا كانت الروح لاتدرك بالحواس، فإن هناك طريقاً آخر للوصول إليها، ولاينبغى انكار وجودها بحجة أننا لانراها، ولانلمسها .. الخ. وتلك هى الفكرة التى سوف يطورها بعد ذلك فى نقده لديفيد هيوم فى رسالته للدكتوراه التى سنعرض لها بعد قليل . أما الآن فإن علينا أن نتوقف قليلا عند مقال هام كتب فى هذه المرحلة ودافع فيه عن المعجزة.

---

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) «قشور ولباب».

(٥) المرجع السابق.

٤ـ دفاع عن المعجزة.

كتب مفكرنا خلال الثلاثينات مقالا بعنوان «بين المعجزة والعلم» على هيئة حوار أجراه مع نفسه، يرد فيه على ما يزعمه بعض المفكرين من وجود تعارض بين المعجزة وقوانين الطبيعة، ومن ثم ينكرون المعجزات التى وردت فى الكتب المنزلة مثل أن الشمس وقفت ليوشع، أو أن البحر قد انشق بعصى موسى، أو أن السيد المسيح كان يبرىء الأكمه والأبرص بلمسة منه... إخ. فذلك كله، فى رأيهم، يتعارض مع العلم وقوانينه. ولقد قام مفكرنا فى هذا المقال بتحليل القوانين العلمية منتهياً إلى أن المعجزة لاتبطل القانون العلمى. ويمكن أن نلخص مضمون المقال فى النقاط الآتية:

أولاً: انتهى العلم إلى أن الطبيعة المادية لاتسير وفق قانون صارم، بل إنها قد تغيّر سلوكها بما لايمكن التنبؤ به، شأنها شأن الكائنات الحية سواء بسواء. بل أن هناك من بين أساطين العلم مَنْ يزعم أنه ليس فى الطبيعة كلها موجودات تخلو من الحياة أو ما يشبه الحياة . وكل الفرق بين حياتها وحياة الإنسان هو فى الدرجة لا فى النوع. لكن إذا كانت الذرة الفردية على شىء من الحياة، وأنها قد تغير فى سلوكها، فإنها فى مجموعها أقرب ما تكون إلى النظام الدقيق فى سيرها. كما أن الإنسان الفرد حر فى تصرفه ، إلى حد بعيد ، ولكنه فى المجموع يسير وفق أسس وقواعد لاتكاد تعرف الشذوذ. وهى فكرة سوف يطورها مفكرنا بعد ذلك فى رسالته عن «الجبر الذاتى».

ثانياً: إذا افترضنا أن قوانين الطبيعة يستحيل عليها الخطأ، وأن المادة لاتملك لنفسها تغييرا ولاتبديلا عما رسمه لها قانونها الأعلى : فمن ذا الذى يزعم أن المعجزة كسر للقانون الطبيعى، وأنه لذلك يجب أطراحها ونبذها؟ أفرض أن قانون الجاذبية صارم لايقبل الشذوذ . وأن التفاحة إذا انفصلت عن فرعها، سقطت من فروعها إلى الأرض، بفعل قانون الجاذبية هذا . لكن هب أن يداً إمتدت إلى التفاحة أثناء طريقها إلى الأرض، فلقفتها فحالت بذلك بينها وبين الأرض: أيكون ذلك

كسـرا للقانون؟ كـلا! القانون لايزال قويـاً سليماً، غـير أن أرادة بشـرية حالت دون تطبيقه لاأكثر ولا أقل.

إذا تركت أقلامك وكتبك مبعثرة فى أرض غرفتك ثم عُدت بعد حين فوجدتها صعدت إلى ظهر المكتب منظمة، أتقول أن قانون الجاذبية قد انقلب رأسا على عقب، لأن الكتب والأقلام قد صعدت إلى أعلى بدل أن تستقر على الأرض منجذبة إليها.. «أم أن نجزم فى هذه الحـالة أن شخصـاً بشرياً قد تدخل فى الأمـر بأرادته، وحال بين قـانون الجـاذبية وبيـن تنفيـذه حـيناً، فـأمكن للكتب بذلك أن تـفلت من يده، ولكن القـانون لايزال قائمـاً لم يخـدش ذلك من قوته وشـموله؟! .. فـلا شك أن الإرادة البشرية تستطيع أن تتوسط بين القانون وبين تطبيقه فتعطله دون أن تبطله . أفلا نقول أن لله إرادة حرة كـهذه التى للإنسـان، يستطيع بهـا أن يعطل قانون الطبيـعة حـينا قد يقصر أو يطول، لكنه يظل قائماً معمولاً به لا يصيبه عطب ولاخسارة؟!.

ثالثاً: لقد وضعتُ كـتاباً بالأمس على مقعد إلى جانبى، فـجاء الكلب يتحسس ويتجسس ويشم الكتاب، وأظنه قد حسبه قطعة من الجـماد لاخير فيها، فترك الكلب الكتاب وانصـرف . فإذا افترضنـا أن التفاهم مع الكلب ممكن، ثم جـئت تقسم له أن فى الكتاب مـا ليس يدرك بالشم واللمس، وأن فيه معنى إذا كـان لايدركه هو فليس عجـزه دليلاً على عدم وجـوده نفر وسخـر، وأكد لك أن حواسـه مقيـاس للحقيـقة لاتخطىء.وأنى لأحسب الكون كتابا مفتوحا فيـه من المعانى السامية ، ما يمكن فهمه وإدراكه لـذوى البصـيرة السليـمة، فـهناك طائفة من الناس تمد أيديهـا وأنوفهـا إلى جانب الطبيعة تتحسسهـا ثم تجزم فى يقين لا يعرف الشك ولاالتردد، أن هذه الطبيعة جمـاد فى جماد، يسيـره هذا وهذا من القوانين فى طريق مـرسومة معلومـة لن تشذ فيها خـارقة ولامعجزة .. وأعجب العجب أن تكون هذه الطريقـة الكلبية علما، وأن يكون كل ما عداها تخريفا وجهلاً..!

رابعاً: كـيف جاز لنا أن نقطع أن ليس فى الكون من الحـقائق مـا تعجز عـقولنا وحـواسنا عن إدراكه؟ ولِمَ لايكون فى هذا الـكون الفسـيح مَنْ هو أكبـر منا عقـلا،

وأحد ذكاء، فيستطيع أن يقرأ فى كتاب الكون ما لانستطيعه؟ ترى لو أتانا الله حاسة سادسة وسابعة وثامنة ، فماذا عسانا نعرف بهذه الحواس الزائدة، أم تظل أبوابا مغلقة لان العلم قد نفذ؟!

خامساً: وهو يهاجم فى هذا المقال الماديين من أصحاب النظرة الضيقة العتيقة الذين يرفضون التسليم بأن بالكون ألوفا وألوفا من الظواهر التى يقف أمامها العلم مكتوف الأيدى ، ولايمكن فهمها إلا أن تكون «خوارق» فوق العلم وقوانينه.

والواقع أن الماديين، فى رأى مفكرنا، يشهرون سلاح التسويف والوعد بأن العلم سيتمكن فى المستقبل مما لم يتمكن منه اليوم. ويمكن استخدامه فى كل حى، وليس بينناوبينهم موعد يبطل بعده التسويف، ولكنها مماطلة متجددة، لاتنقطع ولاتفرغ. فماذا يمنع أن نفترض أن هناك قوى غير مادية تفعل فعلها ، وتؤثر فى مجرى الطبيعة فتنتج كل هذه الخوارق والمعجزات؟!

سادساً: الماديون يركبون رووسهم، ويحاولون أن يحللوا بقوانين العلم كل شىء، فإن عجزت أمهلونا إلى المستقبل القريب، أو البعيد. والعجيب أن لهؤلاء الماديين «شطحات» فى التفكير تدعو إلى التأمل ، فأنت إذا سألتهم مثلاً: كيف نشأت هذه الخلائق؟ أجابوك: تسلسلت نوعا عن نوع وجنسا عن جنس ، وأصلها كلها خلية واحدة.. حسن . وكيف نشأت هذه الخلية الواحدة؟ ! أجابوا : انها ولدت بطريقة تلقائية آلية من الجماد! فانظر إليهم كيف تجيز لهم عقولهم صدق هذا النبأ مع أنه ـ على فرض أنه صحيح ـ فقد حدث فى ماضى بعيد سحيق ولم يشهده شاهد ولاسجله مسجل. ولكنهم مع ذلك يقبلونه راضين مختارين! ثم إذا عرضنا عليهم خارقة من خوارق الطبيعة مما يقع فى مرأى منا ومسمع، أنكروها فى حمق مع أنها حاضرة بين أيديهم، وليست بالماضى البعيد، وهى مشاهدة مسجلة فكانت أجدر بالتسليم والقبول من تلك «الخارقة» البعيدة ـ ونسميها خارقة لأنه ليس من قوانين الطبيعة ـ فيما نظن ـ انبعاث الحياة من الجماد ـ ولكن القوم يختارون من الآراء والعقائد ما يتفق مع مذهبهم .

سابعاً : هب أن جماعة قد ارتطمت سفينتهم على جزيرة مهجورة لاأثر فيها للحياة . ولكنهم وجدوا على أرضها آثار أقدام ليست من آثارهم هم ، فبماذا يعللون هذه الظاهرة إلا أن أناساً غيرهم كانوا بالجزيرة منذ حين؟ أظن هذا منطقاً لاصعوبة فيه ولاالتواء: لكل أثر مؤثر، فإن رأينا أثرا ولم نجد بيننا مؤثره أيقنا أن هذا المؤثر لابد أن يكون موجودا فى غير مكاننا. وها نحن أولاً: ننظر فنرى فوق هذه الجزيرة المهجورة التى تسبح بنا فى الفضاء، ثم ننظر فإذا بآثار لايحصيها العد تفرض علينا فرضا أن أحدا غيرنا قد اتصل بهذه الجزيرة وهو يتصل بها فى كل حين ليحدث هذه الآثار.

ثامناً: يختتم مفكرنا مقاله بتحديد مجال للعلم وآخر للدين، ويتساءل: ماذا يضيرك إذاما عللت بالعلم مايمكن أن يعلله، وأن تُرجع إلى القوة التى فوق الطبيعة كل ما يصادفك من خوارق ومعجزات ؟! يقول الماديون أن إدخال «الله» فى مجرى الطبيعة عجز وقصور عن التعليل الصحيح، ويزعمون أن الإنسان الأول كان يفسر كل شيء بقوة الآلهة لقلّة محصوله من العلم. فكان إذا اكتسب شيئاً من العلم يعلل به ظاهرة ما ، اسقط هذه الظاهرة من دائرة نفوذ الله وأدخلها تحت سيطرة العلم. وهكذا أخذ العلم ينمو ويتسع ، كما أخذت العقيدة فى تأثير الله فى سير الطبيعة تضؤل وتضيق، وهم يرجون أن يطرد نمو العلم حتى يشمل الكون جميعاً ويفسر «الظواهر» كلها بغير استثناء، وهم بناء على ذلك يرفضون رفضاً قاطعاً أن يعللوا شيئا إلا على أساس واحد: هو قانون الطبيعة ، ويلفظون من حظيرتهم كل مَنْ يحاول أن ينسب شيئاً إلى قوة أخرى غير قوة الطبيعة وقوانينها. وقديما كان العالِم، أو إنْ شئت الكاهن ، يفسر كل شيء بقوة الآلهة وحدها، وينبذ كل من يحاول أن يفسر شيئا على غير هذا الأساس : فهل نرى فرقاً بين الكاهن القديم والعالم الحديث؟ كلا! فكلاما متعصب محدود الفكر، ضيق النظر!

لعل أقرب إلى روح العلم الصحيح، أن نتناول الأبحاث أحراراً من كل قيد، فلا نفترض لأنفسنا أساساً معيناً للبحث لانعدوه. أعنى أنه لاينبغى أن نحكم على أنفسنا أن نفسر كل شيء بكذا، وكذا، وإلا كنا كعلماء الفلك الأقدمين الذين كانوا

ينظرون فى السماء ويبحثون فى النجوم، على شرط أن يكون بحثهم مقصوراً على ماهو معروف من النجوم،فإن ظهر كوكب أو نجم جديد أنكروه ورفضوه!

ذلك تلخيص واف للمقال الهام الذى نشره مفكرنا فى مجلة «الرسالة»، ولم ينشر بعد ذلك قط، رغم قيمته الكبيرة فى إبراز جانب «التدين الخالص» الذى سيطر على تفكيره فى أولى مراحله الروحية، التى أغفلها كثير من الباحثين،مركزين على المرحلة الثانية التى بدأت بالمنطق الوضعى بجزأيه، وخرافة الميتافيزيقا.. إلخ حتى أصبح اسم زكى نجيب محمود و«الوضعية المنطقية» مترادفين، أو كالمترادفين ـ مع أنها ليست سوى مرحة سبقتها مرحلة ولحقت بها مرحلة ثالثة تجمع الاثنين فى مركب واحد!.

٥ـ «الجبر الذاتى»

تصل هذه المرحلة الأولى إلى قمتها مع رسالته للدكتورا بعنوان: «الجبر الذاتى» عام ١٩٤٧ ـ وهى التى وصفناها فى مكان آخر بأنها «الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود » [١] ذلك لأن نظرية «الجبر الذاتى» نظرية ميتافيزيقة فى صميمها [٢]. فضلا عن أنها تكشف لنا عن اهتمام مفكرنا بمشكلة الحرية، وإيمانه بحرية الإنسان وهو إيمان «لامكان فيه لذرة من التردد أو الشك» على حد تعبيره [٣]. وإن كانت هذه الحرية لاتعنى الفوضى أو التحرر من القيود ، فتلك حرية «سلبية»، وإنما هى حرية «إيجابية» تظهرفى أفعال الإنسان المنتجة، وفى أقوال يقام البرهان العقلى على صوابها؛ فهى حرية محكومة بالروابط السببية، الإنسان فيها حر الإرادة، لكنه مقيد بماضيه،أو قل أنَّ «الجبرالذاتى» يعنى أن الإنسان مجبر عن طريق نفسه، فماضيه هو الذى يحدد له إختيار الفعل فى الحاضر، لكن هذا الماضى من صنعه هو.

---

(١) راجع مقالنا «الجبر الذاتى» أو الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود» مجلة الفكر المعاصر عدد ٥٢ يونيو ١٩٦٩ .

(٢) قارن ما يقوله هـ. راندال فى شرحه لهذه النظرية فى كتابه : An introductionto Philosophy. ص٣٧ .

(٣) «قصة عقل» ـ ص ٤٨ .

على أن ما يعنينا ، الآن ، من نظرية «الجبر الذاتى» التى نال بها درجة الدكتوراة من جامعة لندن عام ١٩٤٧ ـ أنها تبدأ بتعريف «النفس» : «إذ يبدو أنه من الضرورى فى بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتياً أعنى مجبراً عن طريق «نفسه» أن يفسر لنا طبيعة «النفس» بأوضح طريقة ممكنة..» (١) ويلزم لذلك مناقشة فلسفتين تنكران وجود النفس وهمانظرية «ديفيد هيوم» ثم المدرسة السلوكية.

(أ) نظرية هيوم

يذهب ديفيد هيوم إلى أن كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعاتنا الحسية المباشرة، وإلا لأصبحت فكرة زائفة ينبغى حذفها من قائمة الأفكار الصحيحة. وقد ترتب على ذلك نتيجة بالغة الأهمية وهى إنكار هيوم لما يسميه العقليون «بالعقل»،وما يسميه المثاليون «بالنفس» أو «الروح» ..وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الأفكار أن تجىء.. ؟ إنه لو كانت النفس (أو العقل) كائنا دائم التأثير على هذه الحاسة أو تلك، لجاز أن يكون لفظ «النفس» إسماً نطلقه على ذلك الأثر الحسى. ولكنا لا نجد بين انطباعاتنا الحسية انطباعاً يدوم على حالة لايختلف ولايصيبه زيادة أو نقصان، فنجعله أصلا لهذه «النفس» المزعومة التى نزعم لها الدوام وعدم التغير . إذ حياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لاتتجمع كلها معا فى لحظة واحدة: فالألم، واللذة، والحزن والسرور، وشتى العواطف والاحساسات تتعاقب واحدة فى أثر الأخرى، ولا يمكن أن تكون فكرة «النفس» مستمدة من واحدة من هذه الحالات ، وإذن فالفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود..»(٢).

ويتولى مفكرنا نقد هذه النظرية ليمهد بذلك لتعريف «النفس» الذى هو ضرورى لنظرية الجبر الذاتى ـ وهو يوجه إليها مجموعة من الانتقادات أهمها:

(١) أن ديفيد هيوم وقع فى تناقض عندما أباح لنفسه أن يستخدم فكرة العقل أو

---

(١) «الجبر الذاتى» ص ٢٩ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ .

(٢) ديفيد هيوم : «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ (نقلا عن «الجبر الذاتى» ص ٣٢).

(النفس) بوصفه كائنا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة فهو يقول عن الإنطباعات الحسية أنها «تطبع العقل» ،وتشق طريقها إلى «فكرنا وشعورنا» فضلا عن أنه يتحدث عن الإنطباعات كما تظهر فى «النفس».

(٢) لايمكن أن تكون الإنطباعات الحسية هى كل ما هنالك ، وإلا فمن أين جاءت فكرة «الترتيب» عندما نقول عن عدد من الحصى أنها مرتبة بنظام معين؟!

(٣) إصدار الحكم فعل يفترض بالضرورة وجود فاعل ، فهو لايمكن أن يكون مجرد «القوة والحيوية» التى يصف بهما هيوم الإنطباع الحسى، ولو كان كل ما لدينا إنطباعات لاستحال أن نثبت أو أن ننفى شيئاً.

(٤) لو كان كل ما لدينا هو الإنطباعات الحسية، فمن أين يمكن أن أعرف أن هناك أحساسين مختلفين يوجدان معاً؟!

(٥) أننا لانتنبه مطلقاً إلى جميع الإنطباعات التى ترد إلى الحواس فى لحظة معينة لأن إنتباهنا ينتقى منها ويختار؛ فمن الذى يختار هذا المعطى الحسى أوذاك، دون بقية المعطيات، ليكون موضوعاً للانتباه؟!

(٦) لانريد أن نواصل جميع الانتقادات التى وجهها مفكرنا إلى فلسفة هيوم فهى كثيرة ـ وإنما يهمنا أن نذكر نقداً أخيراً هو أن خطأ هيوم فى المنهج الذى استخدامه وهو منهج «الاستبطان الذاتى» عندما يقول «إننى إذا ماتوغلت داخلا إلى صميم ما أسميه «نفس» وجدتنى دائماً أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك.. إننى لا استطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أننى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً فيما عدا هذا الإدراك..»[1] . غير أن قوله أنه يتوغل داخلا إلى صميم «نفسه» معناه أنه ينتبه إلى نفسه أعنى أنه ينتبه إلى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذى يشير إليه هذا الانتباه أنْ لم يكن يشير إلى النفس أو الذهن أو الروح؟ [2].

إن القول باستحالة إدراك النفس عن طريق المنهج الاستبطانى (أى منهج التأمل

---

(١) هيوم «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥٣ (الجبر الذاتى ص ٤٤) .

(٢) «الجبر الذاتى » ص ٤٤ .

الذاتى) يظهرنا، لا على أنه ليس هناك ما يسمى بالنفس - بل على أن هيوم استخدام منهجاً خاطئاً فى اكتشاف النفس؛ لكن فى استطاعتنا مع ذلك أن ندرك النفس عن طريق «المنهج الجدلى» ،وهو منهج يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف، بحيث ننتهى إلى القول بأننا لانستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض . وهو نفس المنهج الذى استخدمه ديكارت، حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير [(١)].

ب - المدرسة السلوكية:

المدرسة السلوكية فى علم النفس لون آخر من ألوان النظريات التى تنكر وجود النفس، فقد حصرت نفسها فى أنماط السلوك التى يمكن أن يلاحظها المشاهد الخارجى، معتمدة فى ذلك على التجارب التى أجراها عالم الفسيولوجيا الروسى «إيفان بافلوف . I. Pavlov (١٨٤٩ - ١٩٣٦) - على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى «بالشعور» . ويزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير وقائع السلوك البشرى، وأنه ليس ثمة ما يبرر افتراض وجود شىء آخر غير السلوك الذى نشهده، ومادامت «النفس» من حيث هى كذلك لايمكن أن نشاهدها بالملاحظة الخارجية فقد أنكروا وجودها.

لقد افترضت المدرسة السلوكية أن السلوك البشرى - بالغا ما بلغ تعقده - يمكن رده إلى صيغة «مثير - استجابة» أو فى صورتها الرمزية (م - س) فهناك «مثير» معين «م» تعقبه باستمرار استجابة معينة «س» بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير.

غير أن هذه الصيغة، فى نظر مفكرنا، ناقصة أشد النقصان:

- فالناس تستجيب استجابات مختلفة لنفس المثير.

- البيئة مليئة بالمثيرات ينتقى منها الكائن الحى ما يثيره.

---

(١) «الجبر الذاتى» ص ٤٤ .

وهكذا تصبح صيغة «م ـ س» غير كافية لتفسير وقائع السلوك البشرى لأنها تسقط دور الكائن الحى الذى لابد أن يدخل جزءا من السبب. ومن ثم فلابد من إدخال الرمز «ك» ـ أى الكائن الحى ـ فى الصيغة لتصبح (م ـ ك ـ س) أى مثير ـ كائن حى ـ استجابة . لكنها لاتزال غير كافية، ولهذا يقترح مفكرنا تعديلها لتكون (ك ـ م ـ س) أى أن الكائن الحى يختار من البيئة ما يثيره، ويقوم بالاستجابة له.

ومعنى ذلك أن انكار المدرسة السلوكية لوجود «النفس» بحجة أنها لاتخضع لمنهج الملاحظة الخارجية (وهو منهج العلوم الوضعية) لايدل إلا على أن المنهج المستخدم فى الكشف عن هذه«النفس» منهج خاطىء ـ تماما كما هى الحال فى فلسفة هيوم ـ لكن لايزال فى استطاعتنا أن نقول أن النفس متضمنة بالضرورة فى المواقف المختلفة التى ندرسها فى سياق البحث العلمى. وهو يضرب لنا مثالا واضحاً على ذلك:

«عالم النفس السلوكى الذى يريد أن يحصر نفسه فى أنماط السوك لا يستطيع أن يفعل ذلك، مالم يكن قادراً على عزل نمط السلوك الذى يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحى والبيئة. وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته. وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحى الذى يشمله، ويستطيع الباحث عن طريق تعديل انتباهه التركيز على شىء واحد فى لحظة معينة ..وعزل هذا الجانب قد لايكون ممكناً إلا فى الفكر وحده.. أى أنك لابد أن تجرد هذا الجانب بفضل انتباهك الانتقائى،ومن هنا كان الانتباه موجوداً فى كل خطوة من الخطوات التى يقوم بها الباحث فى بحثه.وهذا يعنى أننا نفترض مقدماًوجود «ذهن» الباحث (أو نفسه أو عقله) ، وإنكار وجوده يعنى أننا نناقض أنفسنا..» [١].

وينتهى مفكرنا من هذه الانتقادات التى يوجهها إلى الفلسفات والنظريات التى أنكرت وجود النفس، إلى نظرية جديدة يرى فيها أن النفس هى «فعل بواسطته

---

(١) «الجبر الذاتى» ص ٤٩ .

يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده .. »[1] .و هى شرط أساسى بدونه تصبح الرغبة، والنفوز، والانتقاء، والإثبات والنفى.. إلخ أموراً مستحيلة. وبدون افتراضه، من ناحية أخرى، لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. أنه الصورة أعنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفزيقى التى تجعله ينتقى العناصر التى لاغنى عنها لوجوده. وباختصار هو المركز الموحد أو الفعل المتضمن فى عملية الانتباه [2].

ومهما يكن من شىء فى مأر تعريفه للنفس بأنها «الفعل المتضمن فى عملية الانتباه» ـ وسواء اتفقنا أو إختلفنا معه بشأن هذا التعريف، فإن الأمر الجدير بالملاحظة حقاً هو أنه كان فى قمة هذه المرحلة يدافع عن «وجود النفس» ضد منكرى هذا الوجود.

وعلينا قبل أن نغادر هذه المرحلة أن نشير إلى ملاحظتين هامتين:

الأولى: أن هذا المرحلة الأولى، مرحلة التدين الخالص، لم تستبعد تماماً النظرة العلمية بل كانت، على العكس، تحمل بذور المرحلة الثانية، مرحلة العقل الخالص، التى ستظل تعمل بداخله حتى تظهر واضحة بعد عودته من انجلترا، فقد كان «خلال تلك الأعوام نفسها تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التى لم تكن تريد له ألا يأذن لشىء فى الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم، لا يستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسها وما نسميه بالمثل العليا..» [3] حتى أنه حاول، فى أواسط الثلاثينات، أن يعلل تعليلا علميا الظاهرة التى لاحظها وهى أن الأوربى أكثر تمسكاً بحريته وفرديته من الشرقى ، فكتب بحثاً ردَّ فيه هذه الظاهرة إلى طبيعة التنفس فى الهواء البارد والتنفس فى الهواء الدافىء أو الحار، ونوع الطعام الضرورى فى كلتا الحالتين!

---

(١) نفس المرجع ص ٥٤ .

(٢) زكى نجيب محمود «الجبر الذاتى» ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ . ـ ص ٥٤ .

(٣) «قصة عقل» ص ٢٠ .

«مثل هذا التصور للتفكير العلمى، نراه قد استبد بصاحبنا فى كثير جداً من محاولاته خلال الثلاثينات...» [١].

الثانية: أن هذه المرحلة الأولى لم تتضمن فحسب بذور المرحلة الثانية بل تضمنت أيضاً بذور المرحلة الثالثة! فهو يروى عن نفسه أنه كان فى هذه المرحلة المبكرة من حياته: «عقلا يبحث لنفسه عن طريق، وظل يبحث خلال أعوام الثلاثينات.. وينتظر الجواب: أليس من سبيل يجمع عدة أطراف فى رقعة واحدة؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية؟ أليس ثمة سبيل يجمع مادة إلى روح، ويجمع عقلا إلى غريزة ..؟[٢] .ومن ثمَّ فسوف يكون من الضلال أن نتصور أن المراحل التى مرَّ بها مفكرنا الكبير كانت مراحل منفصلة لايسرى فيها جميعاً خيط واحد، ولاتضمها شخصية واحدة، وإنما العكس هو الصحيح، فقد تجمعت فى هذه العبقرية الفذة الكثير من البذور الخصبة فى فترة مبكرة وظلت تعتمل فى نفسه ، يظهر بعضها واضحاً فى مرحلة ويتوارى بعضها الآخر ـ وإن ظل فى حالة كمون ـ حتى اكتملت ونضجت فى المرحلة الأخيرة التى ظهرت بوضوح فى السنوات الخمس التى قضاها فى جامعة الكويت: «وهناك فى جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ما كان شديد الرغبة فى أدائه، وهو أن يتعقب طريق «العقل» فى تراث العرب الأوائل ، لأنه كان على يقين من رجحان العقل فى كثير مما شغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية، وإذا كان ذلك كذلك فلا يبقى علينا إلا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير فى طريق الأجداد.. » [٣] . وكانت تلك هى المرحلة الثالثة.

ولهذا فاننا نراه يشبه تطوره الروحى بنمو الشجرة التى تكون بذرة تضرب بجذورها فى الأرض فيخرج منها الساق، وتنمو الأوراق إلى أن تزهر، فإذا كان قد تأثر بالحضارة الغربية ، فى المرحلة الثانية من تطوره، فالسبب «أن الشجرة نقلت إلى

---

(١) «قصة عقل» ص ٢٠ . (٢) «قصة عقل» ص ٢٩ .

(٣) زكى نجيب محمود «حصاد السنين ص ٣٨٨ ـ دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٩١ .

الأرض الغربيـة ، وإرهاصات الأزهار كامنة فـى أصلابها، فـإذا كان للتربة الغـربية فضل عليها،فهو فضل الإسراع نحو النـضج لماكان، قبل ذلك، قد اختمرت خمائره. وما أكثـر ما يستهين الإنسان بـالبذرة الضئيلة، متناسـياً أنها تحمل فى جوفهـا شجرة قوية الجـذع، متشـابكة الفروع، غـزيرة غنية الثمـر، لم يكن ينقصـها إلا أرض تمدها بالغـذاء، وسـمـاء تسـقـيـهـا الماء، ومناخ يجـود علـيـهـا بالهـواء الطلق والضـيـاء الهادى...»(١).

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ .

الفصل الثانى

« المرحلة الثانية: العقل الخالص »

"العبقرى هو مَنْ يعرف متطلبات العصر ويلبيها .! »

هيـــجل "

تمهيد

قلنا أن بذور المرحلة الثانية التى سنعرض لها الآن كانت كامنة فى فترة مبكرة من حياته، ومن ثم فهذه المرحلة التى بدأت فى أواسط الأربعينات لم تظهر بغتته عندما كان يدرس فى انجلترا، فعلى الرغم من أن «التدين الخالص» تحديدا يتوارى ليحل محله «العقل الخالص» ـ العقل الجاف الذى يحلل الواقع الاجتماعى الذى نعيشه مستبعداً العواطف والمشاعر أيا كان نوعها رافضا «التملق» أو المجاملات، مستهديا بنور العقل وحده ـ حتى بدا قاسيا فى نقده وتحليله.. «لكنها قسوة المواطن يحب وطنه، ويثيره أن يراه قد تنكب جادة الطريق .. »[(١)] أقول على الرغم من أن هذه المرحلة الثانية بدت وكأنها تحمل «عناصر جديدة» تماما تكاد تناقض مضمون المرحلة الأولى ، فإن علينا أن لاننسى باستمرار أنها خرجت من جوفها. وهو نفسه يصفها بأنها «مرحلة إستيقظ فيها الوعى عندى حاداً قوياً فى عدة اتجاهات.. وهى لم تنشأ عن عدم، بل هى اتجاهات أحسست بها قبل ذلك بأعوام ، ولكنها كانت على شيء من الفتور والتردد .. »[(٢)] .ويمكن أن نقول أن هذه الاتجاهات تنحصر فى مجالين أساسيين أعمل فيهما مبضع التشريح العقلى بقدر غير قليل من الحدة والصرامة ـ وهما مجال «الحياة الاجتماعية» ، ومجال «النظرة العلمية». وسوف نعرض لهما فيما يلى:

المجال الأول: نقد الحياة الاجتماعية

إنشغل مفكرنا فى المرحلة الأولى من تطوره الفكرى ـ من بين الموضوعات التى انشغل بها ـ بتخلف مجتمعه، وكانت فكرة «التقدم» من بين الأفكار التى مال إليها بكل عقله وقلبه ـ على حد تعبيره[(٣)] . وراح يفسرها على أنها تعنى : «.. أن الحاضر قد هضم الماضى ثم أضاف جديدا تلو جديد مما أنتجته السنون .ومعنى ذلك ألا

---

(١) «قصة عقل» ص ٦٨ . (٢) المرجع نفسه ص ٤٠ .

(٣) زكى نجيب محمود «حصاد السنين» ص ٧ .

يكون «العصر الذهبى» وراء ظهورنا، بل أن يكون موضعه الصحيح هو المستقبل الذى يعمل الناس على بلوغه ..» (١). فالتقدم الحضارى يقتضى حتما ألا نجعل الماضى مقياسا للحضارة ، وكيف نجعله المقياس، إذاكان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها؟! النظر إلى الماضى هو نظر إلى الوراء،على حين أن التقدم يقتضى أن نوجه النظر إلى الإمام ، والانحصار فى الماضى هو انحصار فى نمط واحد من أنماط الحضارة، مع أن التقدم يحتم علينا الخروج من نمط أضيق نطاقاً إلى نمط أوضح أفقا وأرحب إطارا (٢). وسافر فى بعثة دراسية إلى انجلترا والأفكار تتزاحم فى ذهنه وتلح عليه فى وطأة ضاغطة، وانثيال متدارك عنيد. فقد كان يشعر أن هناك قيما كبرى بغيرها لاتتقدم حياة الإنسان خطوة واحدة: كالحرية، والعدالة، والمساواة والمسئولية الخلقية للفرد.. إلخ إلخ .ولهذا فقد كان أول ما انتبه إليه فى «يقظة واعية» هو طريقة التعامل بين الناس، ففى انجلترا تصان لكل فرد كرامته، دون أن يكون لاختلاف أنواع العمل أى أثر فى أن يتعالى أحدٌ على أحد. أما مجتمعنا، فمهما أطلقنا اللسان بكلمات الحرية والمساواة وما إليها، فنحن إنما ندس فى طوايا نفوسنا أخلاق النظم التى تقسم الناس إلى سادة وعبيد، ولهذا «فلم يكن أعنف من ثورتى على «القيم» كما هى قائمة فى حياتنا، بحيث تسمح للمستبد أن يستبد، وتجيز لذليل النفس أن يذل...» (٣) . وهكذا أدرك بوضوح ناصع، أننا نكتفى بالكلام عن حرية الإنسان وحقوقه وكرامته..«.. أما أن ننتقل من دنيا الكلام إلى التنفيذ، فذلك من أصعب الصعاب على مَنْ لم يتشرب روح الحضارة التى تُعلى من قيمة الإنسان فلما رأيت القيمة مَجسّدة(فى انجلترا) فى كل موقف بشرى مما صادفته فى تعامل الناس بعضهم مع بعض، تنبهت بقوة إلى ركن ناقص فى بنائنا الاجتماعى فى مصر..»(٤) . فهو بناء مليء بالثقوب المتمثلة فى الظلم،والقهر ، والاستبداد، والتسلط، والتنافر ، والكراهية ، مما أدى فى نهاية الأمر إلى فقدان الفرد لكرامته،

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.
(٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر ص ٢٠١ .
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع نفسه ص٤٧ .

وحريته، واستقلاله. ولما كان العبقرى، كما يقول هيجل بحق، هو الذى يدرك «هذه النواقص والثقوب» ويعمل على إصلاحها عندما يلبى حاجة مجتمعه، فقد أخذ مفكرنا على عاتقه تشريح الحياة الاجتماعية تشريحاً عقلياً بحيث يكشف عما إنطوت عليه هذه الحياة من «قيم» فاسدة،وأوضاع «لامعقولة» علينا أن نعمل على إزالتها بكل مانملك من قوة النقد البناء . فكتب سلسلة من المقالات بعث بها من لندن لتنشر فى «مجلة الثقافة» فى مصر ـ وهى مقالات من نوع فريد : فيها الكثير من الرمز والسخرية اللاذعة ، صاغها فى ثوب أدبى لم يألفه كثيرون من كتابنا فضلا عن القراء، وهى المقالات التى جمعها بعد ذلك وأصدرها عام ١٩٤٧ فى كتاب بعنوان «جنة العبيط» ـ وهذا العنوان هو المقالة الأولى فى الكتاب ـ وهو يسخر فيها من سذاجة المواطن الذى يعتقد، أحيانا، أنه يعيش فى «جنة»، مع أن حياته فى حقيقتها لاتكون جنة إلا فى رأى «العبيط» لاسيما إذا ما قورنت بالحياة التى رآها فى انجلترا.. «ولم أكن أريد بتلك المقارنة درجات الفقر والغنى ، أو حتى درجات المعرفة والجهل، بقدر ماأردت القيم الخلقية، وحقوق الإنسان فى التعامل مع سائر مواطنيه ..»(١) ومن بين هذه المقالات أيضاً «تجويع النمر» يصور فيا كلا منا وكأن فى جوفه نمرا رابضا ينتظر فرصة الظهور (٢)، فإذا ما صعد إلى مقاعد الرئاسة لم يلبث ذلك النمر أن يظهر بكل أنيابه ومخالبه، وما طعامه الذى يتغذى به إلا ذلة الآخرين! كما كتب أيضاً عن «الكبش الجريح» يصور فيه الإنسان الذليل بطبعه، الذى يستمتع باذلال الآخرين له، فهو «الكبش» تحز فى رقبته سكين الجزار فترتسم على شفتيه ما يشبه إبتسامة الرضا والقبول!.

ومن أمتع المقالات الأدبية التى كتبها أستاذنا الكبير، فى هذ الفترة، مقالة بعنوان

---

(١) «قصة عقل» ص ٣٧ .

(٢) قارن أيضاً «هناك بين أفراد الناس فئة تشبه صنوف الحيوان فى تركيبها النفسى، بحيث إذا بقر بطونهم مبضع التشريح، وجد فى الجوف نمر كامن ، أو ثعلبة أو حمل، أو كلب، وهكذا ترى صاحب هذا المكنون الجوفى، يتصرف على طباع الحيوان الذى كمن فيه» ـ » «حصاد السنين» ـ ص ١٠٠ وهذه العبارة تفسر ، فى الواقع، مضمون المقالين معا «تجويع النمر» و«الكبش الجريح»!.

«بيضة الفيل» يسخر فيها من المناقشات «البيزنطية» التى تحتد بين بعض الناس فى موضوعات فى غاية التفاهة من ناحية، ثم هى تخلق مشكلات «هوائية» تخلقها من عدم من ناحية أخرى.يبدأ المقال على النحو التالى: «قال الشيخ : الفيلة تلد ولاتبيض ـ والمشكلة المراد حلها هى هذه: لو كانت الفيلة تبيض، فماذا يكون لون بيضها.؟[1] لاحظ أن أول سطر فى المقال يقرر حقيقة علمية بسيطة هى «أن الفيلة تلد ولا تبيض» لكننا اعتدنا أن نخلق مشكلات من عدم : فافرض أنها تبيض فماذا يكون لون بيضتها؟» فى الجواب عن هذا السؤال إختلف العلماء: يقول عمارة بن الحارث بن عمارة تكون بيضاء .واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليل من اللغة..»[2] .وتصدى معسرة بن المنذر لتفنيد ما قاله عمارة بن الحارث فى بيضة الفيل، .. لكن نهض تلميذ نجيب من تلامذة ابن الحارث وتصدى للرد على نقد معسرة! .. وهكذا تدور المناقشات وتبذل الجهود فى حل مكشلات لا أساس لها! فكيف يمكن، فى حكم العقل، أن ينهض مجتمع ويتقدم تضيع جهوده هباء على هذا النحو؟!.

واستمر مفكرنا فى هذا التشريح العقلى لحياتنا الاجتماعية، حتى بعد عودته إلى مصر فى خريف عام ١٩٤٧ . فأخذ يدعو قومه إلى الأخذ بثقافة العصر، التى تقضى بتعديل سُلّم القيم من ناحية، والأخذ بالمنهج العلمى من ناحية أخرى. ومن هنا فقد واصل مقالاته الأدبية «لعلها تنسف جزءا من ألف جزء من الإطار الثقافى العتيق الذى كنا وما نزال نعيش فيه «فكتب مجموعة جديدة من المقالات على مدى ثلاث سنوات جمعت ـ بعد ذلك ـ فى كتابين الأول هو «شروق من الغرب» (صدر عام ١٩٥١). والثانى هو «.. والثورة على الأبواب» الذى صدر عام ١٩٥٥ (وقد أطلق عليه فى الطبعة الثانية عام ١٩٨٣ ـ اسم «الكوميديا الأرضية») فى الكتاب

---

(١) «جنة العبيط» ص ٦٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٣ ـ وقارن أيضاً أمام عبدالفتاح أمام «الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود». دراسة فى مجلة« عالم الفكر» المجلد العشرون ـ العدد الرابع يناير ١٩٩٠ .

الأول دعوة إلى الأخذ بثقافة الغرب، فالغرب هو «العصر» لأنه صنع حضارة عصرنا. وقد وصف هذه الدعوة، فيما بعد، بأنها كانت «أحادية الجانب» لأنها أثبتت جانبا وأهملت جانبا آخر، إهتمت «بالمعاصرة» وأغفلت «الأصالة» . وهو نقص سوف يصححه في أوائل السبعينات. ومع ذلك فإن علينا أن نحذر المغالاة فى تصوير هذا النقص كما يفعل بعض الباحثين أحياناً، وعلينا أن نتذكر دائماً ما يقوله مفكرنا نفسه : «لم تكن دعوتى إلى ثقافة الغرب صيحة مجنونة مفتونة بمظاهر كاذبة، بل هى دعوة دفعنى إليها ما رأيته من مكانة رفيعة للإنسان ـ كل إنسان، وأى إنسان ـ من حيث هو إنسان وكفى . فعندئذ قارنت ـ رغم أنفى ـ بين ما رأيته هناك، وماكنتُ أعلمه عن قيمة الإنسان فى ثقافتنا المصرية كيف تعلو وتهبط مع درجات السلطة، والنفوذ، والثراء، ونوع العمل .. فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفارق الشاسع بين الثقافتين ..دون أن أدعو إلى الأخذ بكل مامن شأنه أن يكسب الإنسان كرامته..؟!»[١]. لاسيما بعد أن ديست حقوق الإنسان تحت أقدام الأقوياء[٢].

أما الكتاب الثانى فهو استمرار للحملة العنيفة التى شنها مفكرنا على القيم الاجتماعية فى بلادنا إذ تدور أولى مقالاته على قسمة المجتمع إلى «سادة» يعيشون فوق قمة الجبل «الذى يعلو بقمته على مستوى السحاب، وبقية الشعب الذى يعيش عند سفح الجبل..» ويصور بسخرية لاذعة كيف يدخل «السادة» فى مناقشات لاتنقطع حول مشكلات «الشعب» ورفع مستواه.. ويقدم فى نهاية المقال نموذجاً من أبناء هذا الشعب بائعة الحلوى المسكينة التى تبيع القطعة بمليم، فيشترى ما عندها ثم يطلب منها فى تهكم واضح «.. لاتنسى يا أمى أن تطلبى من رب السماء الرحمة بأولئك الذين يرعون مصالحك فوق الجبلَ» [٣].

كما كتب مفكرنا أيضاً مقالات ممتعة غاص فيها فى أعماق النفس البشرية

(١) «قصة عقل» ص ٨٤ ـ ٨٥ . (٢) حصاد السنين ص ١٢٩ .

(٣) زكى نجيب محمود «الكوميديا الأرضية» ص ١٣ .

ببصيرة نافذة فصورها عارية تارة (قارن مقالة «نفس عارية») [1] ورد الطغيان تارة أخرى إلى النفس الفقيرة التى تنظر إلى باطنها فتجد خواء فتمتد إلى خارجها لتستبد بالآخرين حتى تسند ذلك الخواء ! .. إلخ (قارن مقالة «نفوس فقيرة») [2] .كما كتب أيضاً عن نظام الحكم بعنوان «إلى سادتى الحكام» [3] . وهى رسالة موجهة إلى أصحاب السلطان، يسخر فيها من الحكام وما يعيشون فيه من ترف ونعيم، واستمتاع «بالجمال» ، ويقول لهم أن أفلاطون ذهب إلى أن «الخير هو نفسه الجمال» ثم يرتب مفكرنا على فكرة أفلاطون هذه نتيجة هامة هي: «العدل خير، ولذلك فو جميل، وانتم من عشاق الجمال.. فكيف ترضون أن يملأ الظلم حولكم أركان البلاد؟» [4]. ذلك تناقض لايقبله عاقل: أن تعشق الجمال فى بيتك ومن حوك وفى جميلات النساء، وفى الطعام الجيد، ومناظر الطبيعة الخلابة.. إلخ . ثم تترك «الظلم» يطحن الناس فى مجتمعك، ولهذا «فهو كثيراً جداً ماأخذه العجب مما يسمونه «سياسة» لكثرة ما نراه فيها من مجافاة لمنطق العقل..»[5].

المجال الثانى : النظرة العلمية:

كان جوهر «اليقظة الواعية» التى حدثنا عنها مفكرنا، والتى بدأت فى أواسط الأربعينات ـ «الإيمان بالعقل» والدعوة إلى استخدامه فى شتى مجالات الحياة : «مجال الحياة الأجتماعية » ـ كما سبق أن رأينا لنزيح عن كاهلنا تلك الأفكار المبتسرة، والقيم «الفاسدة» التى تفرق بين البشر، وتقسم الناس إلى سادة وعبيد، وتنشر الظلم، والقهر والاستبداد .. إلخ ـ وهى كلها «قيم» يلفظها «العقل السليم». والمجال الثانى هو «النظرة العلمية» التى يفتقر إليها مجتمعنا [6]. وهو يقول عن هذه

(١) المرجع السابق ص ١٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩ .

(٣) المرجع فسه ص ٥٦ .

(٤) «الكوميديا الأرضية» ـ ص ٦٣ .

(٥) حصاد السنين ص٨٢ .

(٦) قارن مقالة «ينقصنا منهج العلم» فى كتابه» أفكار ومواقف» ص ٢٠٨ .

المرحلة التى استقر عليها فكره عشرين عاما (١٩٥٠ ـ ١٩٧٠) «.. لقد سرت فى خلالها على خطين متوازيين: أحدهما الدعوة إلى ثقافة العصر، والآخر الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية فى صياغة الأفكار ..» (١).

ومن هنا كانت المشكلة الرئيسية إلى شغلت فكره خلال الخمسينات هى اشاعة «نور العقل» والدعوة إلى التمسك به، فهو الجانب الغائب فى ثقافتنا التى أظلمت سماؤها بعد أن شالت كفة الوجدان ورجحت بل وطغت فنحن أمة تفضل القلب على الرأس،و ترفع من شأن المشاعر والوجدان، وهل هى مصادفةً أن تجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالما واحدا؟! (٢).

ومن هنا فقد توارت عنده، فى هذه المرحلة ـ مشاعر الوجدان ومنها المشاعر الدينية الفياضة (وأنْ ظهر الوجدان فى المقالات الأدبية) ـ ذلك لأنه وجد أن القاسم المشترك فى جميع الحضارات هو الاحتكام إلى العقل، فى قبول ما يقبله الناس، وفى رفض ما يرفضونه ،وهذا الاحتكام إلى مقاييس العقل وحده، قد يتبدى فى صور تختلف باختلاف العصور، فربما ظهر فى مجال السياسة، أو الحياة الاجتماعية، أو مجال الحرب أو فى مجال التشريع، أو فى مجال العلوم الطبيعية(٣). وهذه العقلانية فى وجهة النظر التى نراها ماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها،ولانراها فى أى جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها. وليس ما نسميه «علما» سوى العقلانية التى اتخذت لها منحى معينا من مناحيها الكثيرة.

فقد تتجه العقلانية نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب هرمى ليضع الأعم منها فوق الأخص، كما حدث عند اليونان الأقدمين. أو ربما اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية، كما حدث لأوربا فى عصورها الحديثة، أو

(١) «قصة عقل» ص ٦٠ . (٢) «ثقافتنا فى مواجهة العصر» ص ٧٢ .

(٣) نفس المرجع ص ١٩٦ . وأيضاً «أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى» بحوث ندوة الكويت إبريل ١٩٧٤ .

اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها كما يحدث فى عصرنا الحاضر [١].

وقد تجلى هذا المنحى العقلى الخالص ، عند مفكرنا، فى جانبين مرتبطين أتمَّ الارتباط : المنهج العلمى من ناحية، والتجريبية العلمية من ناحية أخرى. وتكشف عنهما معا أول عبارة ذكرها فى كتابه «المنطق الوضعى» فى مارس ١٩٥١ ـ وهى عبارة عنيفة وإنْ كانت مُعبِّرة ودقيقة : «أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لايجدى على أصحابه، ولاعلى الناس شيئاً، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ..»[٢] .وهو يواصل عرض الفكرة ذاتها بقوله :«لما كان المذهب الوضعى بصفة عامة، والوضعى المنطقى بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم، فقد أخذتُ به، أخذ الواثق بصدق دعواه..» [٣] ودخل فى معارك فكرية هامة دفاعا عن العقل فى دوره الحضارى.

«كانت الخمسينات فى حياتى الثقافية، معركة متصلة حامية اللهب، أدافع فيها عن ضرورة التزام الإنسان فى حياته العلمية بمنطق العقل، فى صرامة لاتجد العاطفة ثغرة لها، تتسلل منها، فتضعف ذلك المنطق العقلى بميولها وأهوائها..» [٤].

النظرة العلمية ـ والوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية كما يفضل مفكرنا تسميتها ـ يلتقيان مع «العقل» على صعيد واحد، ومن هنا كان دفاعه عن العقل.

أما النظرة العلمية فهى فى أساسها وقفة عقلية تتميز بالخصائص الآتية:

١ـ أولى هذه الخصائص نتيجة مترتبة على الوقفة العقلية وهى أن تتحدد الأشياء

---

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة وأيضاً «أزمة التطور الحضارى» مطابع دار السياسة بالكويت ص ٢١ ـ ٢٢ .

(٢) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «المنطق الوضعى».

(٣) المرجع نفسه ـ وقارن أيضاً كتابه «أفكار ومواقف» ص ٤٣ حيث عرض للفكرة ذاتها وجعل «المذب الوضعى» أو «التجريبية» صدى للعلم المعاصر.

(٤) أفكار ومواقف ص ٤٢ .

بنسبها الصحيحة بعضهامن بعض، بحيث يبدو الكبير كبيرا كما هو ،والتافه تافها كما هو، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر فى أذهان الناس، ولكنها تتغاضى عن توافه السلوك التى ربما أختارها هذا الرجل أو ذاك.

٢ـ ومن أبرز جوانب النظرة العلمية، وأكثرها أهمية بالنسبة لنا، أن ترد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية،فلا يُفسَّر المرض مثلا إلا بالجراثيم التى أحدثته، ولايعلل سقوط المطر إلا بظروف المناخ.. وهكذا . ويترتب على هذا الربط السببى الصحيح أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك. فإذا أردنا غلالا زرعنا الأرض لنحصدها. وإذا أردنا قتالاً حملنا له السلاح بمران واقتدار (١).

ومن هنا كان السحر، مثلا، هو الضد المباشر للنظرة العلمية، وللوقفة العلمية التى ندعو إليها ، ذلك لأن السحر يعلل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية، فإذا كانت علّة المطر، مثلا، هى مقدار مايتكثف من بخار الماء فى الهواء، جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفاً يختارها، أو عبارة يزعم لها القدرة على إنزال المطر. وإذا كانت علّة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التى تحدثه كانت هذه العلة عند الساحر «عفريتا» يسكن الجسد العليل، والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هذا العفريت بأقوال تقال، وبخور يعطر جو المكان، ويطهره من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس..وهكذا (٢).

٣ـ والنظرة العلمية تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد إذا أرادت، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام، ثم سرعان ماننسى أنها أوهام، فإذا كان البدائى يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها إلى واقع الدنيا، فإن صاحب النظرة العلمية هو الذى يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه.

٤ـ على أن النظرة العلمية لاتعنى أن نجمع فى خزائننا مجموعة من حقائق

---

(١) «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» ـ ص ٤٣٧ .

(٢) «ثقافتنا فى مواجهة العصر » ص ١٩٨ ـ ١٩٩ . و«أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى» بحوث ندوة الكويت فى أبريل عام ١٩٧٤ مطابع دار السياسة بالكويت ص٢١ ـ ٢٢ .

،لعلم، وإنما هى فى أسـاسهـا أن نكتـسب المنهج العلمى فى طريقـة النظر. والمشكلة عندنا حـتى بالنسبـة لدارسى العلوم فى جـامعـاتنا أن الدارس يحفظ عن ظهـر قلب مجمـوعة من الحقائق العلمية دون أن يـصبح المنهج العلمى طريقا يتهجـه فى حياته العلمية. ولهذا جاز للرجل أن يكون نابـغا فى العلم ثم تراه فى الوقت نفسه ـ خارج حدود علمه ـ مؤمنا بالخرافة كأى إنسان آخر ممن لم يهبهم الله حظا من العلم [١].

إنه إذا كـانت مـجمـوعـة الحقـائق العلمـيـة التى يحـفظهـا أبناؤنا فى المدارس والجـامعـات، بمثـابة قطع من نفـائس المعـادن ، فإن «المنهـج» الذى أوصلنا إلى تلك النفائس هو بمثابة المنجم الذى نظل نستخرج منه النفـائس بعد النفائس، وبغيره نجمد عند ما حصلناه، لا نزيد عليه كبيرة ولاصغيرة [٢] .

ولهذا فقد كان مفكرنا يركز تركيزا أساسياً على «منهج التفكير» ،وهو يروى فى سياق اهتمامه بهذا المنهج، تلك الحكمة الصـينية التى تروى أن فقيرا جائعاً مَّر بصائد سمك راح يستجـديه فأعطاه سـمكة يسد بهـا رمقه. غـير أن الحكيم الصـينى الذى شاهد الموقف قال له: خيـر لك أن تعلّمه صيد السمك، من أن تتصـدق إليه بسمكة، فالسمكة المعطاة هى وجبة واحدة، تأتى بعد زوالها حاجة متكررة إلى وجبات، أماإذا تعلم الصيد فسوف يجد ما يشـبعه كلما جاع! : «.. وعلى منوال هذه الحكمة النافذة أدرك صاحـبنا منذ كان فى غـربته الدراسـية، أن تدريب المتـعلم على منهج التفـكير المنتج، خـير ألف مـرة من مضاعـفة المادة العـلمية المحـصَّلة، لأن مقـدار ما يحـصله الدارس من مادته الـعلمية مـهمـا كثر فـهو قليل. وأمـا مَنْ زود عقله بمنهج التـفكير العلمى، فهو قادر أبدا على أن يلتمس الطريق الصحيح..» [٣].

أما الشق الثانى من «النظرة العلمية» التى اهتم بها مفكرنا فى هذه الفترة اهتماما شديداً توارت معـه، إلى حين، المشاعر الدينية التى كانت تعـتصره فى المرحلة الأولى

---

(١) راجع مقالة «ينقصنا منهج العلم» فى كتابه أفكار ومواقف ص ٢٠٨ .

(٢) قارن مقالة «ينقصنا منهج العلم» فى كتابه «أفكار ومواقف» ص ٢٠٨ .

(٣) «حصاد السنين» ـ ص ١٥٥ .

ـ فيتمـثل فى اتجاهه إلى الانتماء إلى «المذهب الوضعى المنطقى» ، وهـو انتماء أساء إليه كثيرا عندما لم يُفهم فهما صـحيحاً أو يوضع فى إطاره ودوره الحقيقى، فقد ظن بض الباحثين أن زكـى نجيب محمود «اعتنق» المذهب الوضعى «وتـعصب له بوصفه مذهباً فلسفياً» وأنه أخذ على عاتقه الدعـوة إليه فى حياتنا الثقافية. بكل ما يملك من قوة ذهنيـة وبلاغة لغوية، فى كـتبه أو محـاضراته، ومقـالاته، وندواته .. إلخ» ـ حتى استطاع أن ينّمى حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة»[١].

وباختـصار أصبح زكى نجيب مـحمود«مـوظفا» فى مدرسة الـوضعية المنطقـية، تنحصر مهـمته فى نشر فكر المدرسة والدفاع عنها،مع أن الـعكس هو الصحيح تماماً، أعنى نه «وظفّ» هذا المذهب لصالح الفكر التنويرى [٢]. فلم تكن الوضعية المنطقية عنده «مذهباً» يعُتنق ويتجمد فى إطاره، بقدر ما كانت «منهجاً» يأخذ بالنظرة العلمية ويدعو إليـها، ومن ثم فهو يرســم للباحث خطواته التى تضمن له السير على أرض صلبة لاتميد تحت قدميه [٣].

ولم تدرك سـوى قلة ضئيلة من الباحـثين الفـارق الهام بين الدورالـذى لعبته الوضعـية المنطـقية فى انجلترا وأمريـكا.والدور التنويرى الخطير الذى قـامت به هذه الفلسفة فى بلادنا عنـدما هاجمت الخرافة، والتفكيـر اللامسئول، ودعت إلى التمـييز بين العبـارات اللغوية، ومـجالات النشاط الذهنى للإنـسان.. إلخ إلخ ـ وهو دور لم يكن من الممكن أن تقوم به هذه المدرسة فى الدول المتقدمة التى نشأت فيها.

كان هذا الـهدف التنويرى هو الذى جـذب زكى نجيب مـحمـود إلى الوضعـية المنطقية ـ أو التجريبيـة العلمية ـ كمايحلو له أن يسميها ـ فقـد رأى فيها الفلسفة التى «وصلت إلى أعظم كـشف فلسـفى فى هذا العـصر»، والذى تمثل فى التـمـييـز بين مجالات التـفكير عندما ميّزت بين أنواع العـبارات اللغوية.وهو كشف اعتبـره ملبيا

(١) محمود أمين العالم «معارك فكرية» ص ١٤ .

(٢) أمام عبـدالفتاح أمام «الفلسـفة الثنائية عند زكى نجيب مـحمود» عالم الفكر، المجلد العـشرون، العدد الرابع مارس ١٩٩٠ ـ ص ٩٥ وما بعدها .

(٣) «قصة عقل» ص ٩٤ .

لحاجة ماسة عندنا، بعد أن ساد حياتنا الثقافية إستهتار عجيب لاسيما فى مجال الفكر «.. فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسئول دون يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدى شعور بأنه مطالب أمام نفسه، وأمام الناس، أن يجعل لقوله سندا من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدى!» (١) . فلم يكن توجهه إلى الوضعية المنطقية يهدف إلى «اعتناق» مذهب فلسفى يعارض به المذاهب الفلسفية الأخرى، بقدر ما كان عثورا على «طريقة التفكير»، و«منهجا» للنظر، رأى أنه يفيد فى إصلاح التسيب والأعوجاج الذى شاهده فى حياتنا الثقافية. ذلك لأن الوضعية المنطقية إذا كانت قد صبت كل اهتمامها فى مجال التفكير العلمى، فقد اعترفت فى الوقت نفسه، أن هذا التفكير ليس هو كل النشاط الذهنى للإنسان،وإنما هو جزء واحد من هذا النشاط . فهناك إلى جانب التفكير العلمى ضروب الوجدان بشتى صنوفها، ومن أهمها الجانب الدينى من الإنسان، والفن،والشعر، وسائر ألوان الإبداع الأدبى. ومنها الحياة العاطفية الأنفعالية التى يحياها الإنسان كل يوم، ويعبّر عنها قولا وسلوكاً. ومن هنا جاءت أهمية فصل الوضية المنطقية بين هذين المجالين والتميز بين العبارات اللغوية التى تعبّر عن «تفكير علمى »من ناحية، والعبارات التى تعبر عن الوجدان والمشاعر من ناحية أخرى.

غير أن الوضعية المنطقية عادت إلى التمييز ـ داخل مجال التفكير العلمى نفسه ـ بين العبارات العلمية ذاتها ففرقت بين العبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الرياضية، والعبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الطبيعية. فلكل من المجموعتين أسس خاصة بتكوينها، وبالطريقة التى يحكم بها على صدقها وكذبها.وكانت الفلسفات السابقة تحسب أن الوقفة العلمية واحدة فى جوهرها، فلا فرق بين أن يكون الموضوع المطروح للتفكير ذا خصائص تجعله رياضى الطابع، أو ذا خصائص تجعله من قبيل العلوم الطبيعية. لدرجة أن بعض الفلاسفة بذلوا جهودا

---

(١) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «خرافة الميتافيزيقا» الذى أصدرته مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣ .

مضنيـة للوصول إلى نظرية عن الكون تبلغ مـبلغ «اليقين» الرياضى الذى لايحـتمل أدنى ظل من الشك. ومنهم، على العكس، مَنْ كـان ينشد، مثل جون سـتيورات مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) اخـضـاع الفكر الرياضى لمنهج التـجـربة فى العلـوم الطبـيعـيـة. فجـاءت الوضعـية المنطقـية لتكشـف عن الفرق الشـاسع فى بنية التكوين ذاتهـا بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وتحذرنا من الخلط بينهما، فالفكر الرياضى تحليلى ومنهـجه اسـتنباطى، والفكر الطبـيعى تركـيبى ومـنهجـه استقـرائى . الأول تحصـيل حاصل لا يضيف جديداً ولهذا فهو «يقينى» ، أما عبارات العلم الطبيعى المستمدة من التجـربة فهى تحمل إضافـة جديدة إلى الموضوع الذى نتـحدث عنه، ومن هنا يجىء احتمال الخطأ [1].

وقد ترتب علـى هذه التفرقـة البسيطـة بين عبارات اللغـة، والتى أشارت إليـها الوضعية المنطقية ـ ثلاث نتائج هامة على النحو التالى:

الأولـــــى: أن مجـال التعـبيـر الوجدانى بكل أشكاله يخـرج من دائرة العلوم بنوعيهـا، فلاهو من قبيل الفكر الرياضى مـوضوعا ومنهجا، ولاهو كـذلك من قبيل الفكر الطبيعى موضـوعاً ومنهجاً، ولذلك نخطىء كثيـرا إذا نحن عاملناه بمقياس أى من المجمـوعتين. فلو قال قـائل «ما أجمل أشـعة القمر». وقـال آخر «أن أشعةالقـمر تشـبه خـيوط العنكبـوت» .أو قال ثالث «مـاأروع الغروب» ورد رابع «أننى أنقـبض لرؤية الغـروب». فهل فى اسـتطاعتـك أن تحسم الأمـر بينهم فتـقول، أصـاب الأول وأخطأ الثانى، أو أصاب الرابع وأخطأ الثالث؟! كـلا! فليس ثمة مجال للصواب أو الخطأ، لأن كلا مـنهم يعبر عن شـعوره البـاطنى الخاص. والشـعور البـاطنى الخاص لايخضع لمقاييس الصواب أو الخطأ التى هى مقاييس العلوم بمجموعتيها.

والنتـيجـة الثـانيـة: أننا سنجد شرائح عريضـة من البناء الثقافى تنصب فى قالب الفكر الرياضى، وأن لم تكن فكرا رياضياً بالمعنـى المحدود لهذه العبارة، بمعنى أنها تبدأ من «فروق» تجـعلها مسلَّمة بغير حاجة إلى بـرهان، لتكون هى نفسها السند

---

(١) قارن «قصة عقل » ص ٩٥ ـ ٩٦ .

الذى يعتمد عليه فى البرهنة على صحة النتائج التى تتولد عنها. ومن أهم هذه الشرائح الثقافية «علوم الدين» - فى أى دين - لأن لكل دين كتابه الخاص الذى يبدأ منه، ويجعله أمراً مسلماً به لايقام عليه برهان، إذ يكفيه عند المؤمنين بهذا الكتاب أنه يقع من قلوبهم موقع «الإيمان» . ومن هذا الكتاب يستخرج أنصاره - أو الفقاء منهم - أحكام ذلك الدين المعيّن، فإذا سُئل أحدهم عن حكم من تلك الأحكام: ما برهانك على صوابه؟ كان جوابه أن يرد الحكم إلى الأصل الكتابي الذي استخرجه منه، وفى هذا ما يحسم الرأى، لكنه يحسمه عند أصحاب ذلك الدين. أما غير أصحابه ، فهم غير ملزمين بقبول السند نفسه الذى يرجع إليه عند الأحكام [1].

والنتيجة الثالثة: أن مَنْ يسوق حديثاً عن الواقع الخارجى ، عليه أن يقبل إخضاع حديثه لمقاييس التجربة الحسية عند الآخرين. أما أن يزعم لأقوال أنها تصف الواقع الفعلى، ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين ما يقوله وبين ما هو محسوس لنا، بل يثور ويغضب من اخضاع حديثه للتجربة الحسية، فذلك ما ينبغى أن نرفضه رفضاً قاطعاً، فما دام يتحدث عن أمور «محسوسة» أعنى وقائع حسية فلا بد أن تكون ثمة طريقة «حسية» أيضاً نتأكد بها من صدق حديث أو كذبه، ولا مندوحة له عن ذلك.

تلك كانت الأفكار الرئيسية التى أخذ بهامفكرنا فى المرحلة الثانية التى كان فيها «العقل» هاديه ومرشده، لكنه لم يغيرها قط، بل وظّفها فى المرحلة الثالثة فى خدمة نظرته إلى التراث. يقول ملخصا الخيط الذى سرى فى تفكيره طوال تطوره الروحى: «الخط الفكرى الذى تنطوى عليه كتاباتى على اختلاف موضوعاتها، هو أن الفرد الإنسانى مسئول عما يفعل، وأن هذه المسئولية لا تعنى شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم فى كل المسائل التى نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ...» [2].

ولما رأى الناس فى بلاده على عداوة مع العقل، فقد أدرك أنهم بالتالى على

---

(١) «قصة عقل » ص ٩٨ - ٩٩ .   (٢) «مجتمع جديدة أوا لكارثة» ص ٢٦ .

عداوة مع التقدم ، ومع الحضارة: «ومع كل مـا يترتب على العقل من علوم ومنهجية النظر، ودقـة التخطيط والتـدبير ..» [١] .ومن هنا كانت صـرخته ليستـيقظ النوم من سبـاتهم، ويلحـقـوا بالركب .. ولعل هذا هو السـبب في أن هذه المـرحلة هي التي إلتصقت بأذهان المثـقفين الذى هزتهم الدعوة من الأعماق ، فانتـبهوا إلى هذا الفكر الجديد، وأنهالوا عليه لوما وتقريعا، وعمدوا إلى تقليص دوره ليصبح «من المؤكد أن زكى نجيب محمود هو أبرز ممثل لتيـار الوضية المنطقية فى الوطن العربى»[٢]. علـى الرغم من أنه لـم يعتنق الوضعـية المنطقية مذهبا، وإنما وظّفـها لصالح الفكر التنويرى كمـا سبق أن رأينا. فـالأفكار الرئيسيـة التى عرضناها فى هذه المرحـة كانت خـيوطاً تلاقت فى نسـيج المرحلة الـثالثـة. ومـا وصـفـه بأنه «أعظم كـشف فلسـفى فى هذا العـصر» هو الذى كـان هاديه ومرشـده فى تحليله للتـراث العربى . ولو أمـعنا النظر قليـلا فى تقـسيـمه لمجـال النشـاط الذهنى للإنسـان إلى مـجالى «التـفكيـر العلمى» و«الوجـدان» ، لوجدا أنهـا هى نفسـهـا القسـمة التى وجـهت تفكيـره فى «المعقـول واللامعقـول فى تراثنا الفكرى»، فالمعقول هو «وقفـة العلم» ، لأن العلم بكل ضروبه نشـاط عقلى خـالص، وخصـائص التـفكير العلمى هـى طائفة هامـة من خصـائص العقل[٣] لكن ذلك لايعنى أن الإنسان عقل كله، بل هناك حالات يكابدهاو يعانيها، منها الانفـعالات والعواطف والرغبـات ومالإليها: «فـإذا ضممنا جمـيع الأقوال التى قـالهـا قائلوهـا من«حالات» اعـتـملت بهـا أنفـسهـم . كان لنا مـجـموعة مـجـال «اللامعقول» فى الثقافة التى تقصيناها بالنظر والدرس..» [٤].

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر» ص ٧٠ .

(٢) د. أحمد ماضى «الوضعية المحـدثة، والتحليل المنطقى فى الفكر الفلسفى المعاصر» ص ١٧ بحث فى «الفلسفة فى الوطن العـربى المعاصر» ـ بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول أصـدرها مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت عام ١٩٨٥ .

(٣) «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى « ص ٣٦٢ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٦٦ .

ولو أمعنا النظر، من ناحية أخرى، فى «تجـديد الفكر العربى» لو جدنا أن القسم الذى كـتبـه تحت عنوان «المبـادىء: حـقائق هى أم فـروض؟» (ص ١٩٠ ـ ٢٠٤) ـ يعتـمد اعـتمادا تاما على القسـمة الثانيـة التى أدخلتهـا الوضعـية المنطقيـة فى قلب التفكير العلمى نفسه حين ميّزت بين الفكر الرياضى الاستنباطى ، والفكر التجريبى الاسـتقـرائى ، وجـعلت النوع الأول يبـدأ من فـروض يُسلّم بهـا بغـير حـاجـة إلى برهان.ونحن نراه فى هذا القـسم من «تجـديد الفكر العـربى» يمد فكرة «الفـروض» التى يبدأ منـها الفكر الرياضى ،ليجـعل من «المبادىء» فـروضاً أيضاً . وإذا كـان قد ضرب المثل بالـفكر الدينى ـ أو علوم الدين ـ الذى يبدأ من كـتابه المقـدس ، ويجعله امـرأ مسلمـاً به لايقام علـيه برهان، فـهو أيضـاً يجـعل «المبادىء ـ أيا كـان نوعهـا ـ فروضاً، ويقول أن الديانات المخـتلفة تُبنى على «مبادىء» كل منها يضع كـتابه أمامه «مبدأ» يسـير منه، ويستنبط . وأن تكون الأحكام الفـقهية فى كل دين صوابـاً بالنسبة إلى نص كتابها [١] . ولكن الفكر التجريبى لايبُنى على مثل هذه «المبادىء» : فاللغة لاتسيغ للعالم أن يقوم أن «مـبدئى» هو أن سرعة الضوء هى كذا ـ فتلك حـقيقة من حقائـق الطبيعة،وليـست مبدأ مفـترضاً [٢] . ثم نراه فى هذا القـسم يمـد الفـروض الرياضية إلى مـجال آخر هو «الفكر السياسى» فـها هنا كذلك تبدأ النظرية السيـاسية من مبدأ معين يقيم عليه بناءها كله، كمـا هى الحال فى الفلسفة السياسية عندكل من «تومـاس هوبز » ١٥٨٦ ـ ١٦٧٩ . وجـون لوك ١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ الأول يجـعل أساس بناءه السياسى «حق الحكم للأقوى» ، فى حين أن الثانى يقيم نظريته السياسية على أساس أن حـق الحكم لمن يختـاره الشعب [٣] ثم يوسع الفكرة نفـسها لتـشمل المذاهب الفلسفيـة : «فلكل فيلسوف شىء يسمـيه فى فلسفته «بالمبـدأ الأول» قاصدا بذلك الفكرة الأم فى نسقه الذى يبنيه ، وهى الفكرة التى يعـتصر منهاكل أجزاء بنائه

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ١٩٣ .
(٢) نفس المرجع ص ١٩٤ .
(٣) «تجديد الفكر العربى» ص ١٩٥ .

الفلسفى،فيـها يقيم البرهان على كل مـا يزعمه بعدها، وأما هى فـلا برهان عليها. إذ لو كان عليـها برهان لكانت فكرة البـرهان هى الأسبق فى أولويات العـقل، ولم يعد «المبدأ الأول » لا «مبدأ» ولا «أول»... [1].وينتهى من ذلك إلى أن المبادىء فى شتى البناءات الفكريـة، ليسـت «حقـائق» تفـرض نفـسـهـا على الإنسـان، بل هى بحكم طبيعتها «فـروض يفرضها الإنسان لنفسه حرا مختارا لـتخدم غرضه،فإن أفلحت فى خدمة تلك الأغراض، كان بها، وإلا فهـو يبدلها بسواها حتى يقع على أنفع المبادىء لحيادته العملية [2].

غيـر أنه لايعرض لهـذه الأفكار بالشرح والتـحليل، ويقف عند هذا الحـد، وإما «يوظنها» فى خدمة مـشروعه الثقافى فى «تجديد الفكر العـربى» ،وفى خدمة منظورة الذى ينظر منه إلى التـراث العربى: «فـقد كانت لأسـلافنا مبـادىء معينة فـيمـا يُعدّ شعرا، ومالا يعد شعرا، وفيـما يكون أدبا من النثر وما لايكون أدبا، وقياسا على هذه المبـادىء يعـمل النقـاد ...» [3] ومثل آخـر ـ آفدح وآخر ـ فـقد كـان المبدأ فى نظام المجتمع أن يكون الحاكم هو صاحب السلطان، وهو فى الوقت نفسه صاحب الرأى، ولـم يكن ثمة من غضاضة على النفـوس أن يُملى عليها ولى الأمر فى حكومة الناس ما يتفق ومذهبه هو ليكون هو المذهب الذى لامذهب سواه عند المحكومين [4].

والأمثلة كـثيرة على مـدى إستـفادته من «منهج» الوضعـية المنطقـية فى المرحلة الثالثة التى حـاول فيها إقامـة مشروع فكرى لتجـديد الفكر العربى. وذلك يعنى، من ناحية أخرى، أنه لم ينسف جسوره تماما مع المـرحلة الثانية. بل كان مشروعه الفكرى مـركبـا من المرحلتـين السـابقتـين: التـدين الخالص الذى توارى إلـى حين. والعـقل الخـالص الذى ظهـر واضحـا فى المرحلـة الثانيـة : «فـهـو بناء فكرى جـاء ليكمل ـ لالينقض ـ ما أنجزه خلال الخمسينات من تجديد لمنهج التفكير العلمى.. » [5].

---

(١) المرجع نفسه ص ١٩٦ .

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص ١٩٧ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٩٩ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٠٠ـ ٢٠١ .

(٥) «قصة عقل» ص ١٧٦ .

الفصل الثالث

« المرحلة الثالثة:
التدين المستنير بنور العقل »

« اننا نريد لأمتنا أن تسير مع العلم بقوة الإيمان.. »

زكى نجيب محمود « رؤية إسلامية ».

١ـ الشرق الفنان:

لم يكن «الشـرق الفنان» الذى صدر عـام ١٩٦٠، بحثاً علمياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو رسالة صغيرة أراد بها صاحبها أن يسمر مع القارىء. غير أن هذه الرسالة الصغيرة تتضمن الأرهاصات الأولى لمشروعه الفكرى القادم. ففيها يطرح فكرة مفادها أن فى العالم نظرتين إلى الوجود: نظرة الشرق الأقصى : الهند، والصين ، واليابان .. إلخ التى تنظر إلى الوجود الخارجى ببصيرة تنفذ إلى الجوهر الباطن، وهذه نظرة الفنان الخالص، بالمعنى الواسع لكلمة «فن» بحيث تشمل المتصوف والمتدين ـ وهى نظرة يدرك بها صاحبها الوجود الكونى بروحه لابعقله. ثم هناك، من ناحية أخرى، نظرة الغرب التى تنظر إلى العالم الخارجى بعقل المنطقى التحليلى الذى يقارن ويستدل، وهذه نظرة العالم الخالص. وبين الطرفين وسط يجمع بين الطابعين ـ ويتمثل فى ثقافة الشرق الأوسط التى تجمع بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر، بين خفقة القلب، وتحليل العقل، بين الدين والعلم،بين الفن والعمل [(١)].

على أن ذلك لاينفى، بالطبع، أن يكون فى الشرق علماء ، ولا أن يكون فى الغرب رجال فن ودين . لكن مفكرنا يبرز الخصائص العامة اتى تطبع بطابعها ثقافة العالمين، فضلا عن ثقافتنا نحن. وربما كان يستهدف تفسير الأقوال التى شاعت أحياناً عن «روحانية الشرق» ، «ومادية الغرب»؛ ثم أراد أن يمزج الطرفين القصيين فى بوتقة الشرق الأوسط.

على أن ما يهمنا الآن، على الأقل، أن نبرز أهمية الكتاب فى تطوره الروحى، فهو نفسه يصفه بأنه» جاء بمثابة حجر الزاوية فى بناء فكرى جديد ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينات فى سلسلة كتب كان أهمها« تجديد الفكر العربى»، و«المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» ، و«ثقافتنا فى مواجهة العصر» [(٢)] وهى

---

(١) زكى نجيب محمود :«الشرق الفنان» ص ٨٩ (المكتبة الثقافية ، العدد رقم ٧) عام ١٩٦٠ ..

(٢) «قصة عقل» ص ١٧٦ .

المؤلفات التي بلورت مشروعه الثقافي الذي نضج في الكويت كما يقول[١].
ويكشف لنا ذلك عن خطأ بعض التفسيرات التي حاولت أن تبحث عن مبررات «لتحول» زكي نجيب محمود في المرحلة الثالثة. فالدكتور فؤاد زكريا يرد هذا التحول إلى الأزمة التي استشعرها العقل العربي بعد هزيمة ١٩٦٧ ، فراح يبحث عن طريق يسلكه بين تراث الأجداد العريق وحضارة الغرب الفتية. فقد انكب مفكرنا على الفكر الغربي حتى ظن ألا فكر سواه. وظل على هذه الحال طوال الجزء الأكبر من حياته، إلى أن أتيح له آخر الأمر من الفراغ النسبي، ومن الإمكانات ـ أثناء عمله في جامعة الكويت ـ ما حفزه إلى أن يكرس من حياته خمسة أعوام عكف فيها على هذا التراث الذي ظل مجهولا لديه. واستطاع من خلال دراساته وقراءاته أن يخرج برأي أعلنه علينا في كتابه «تجديد الفكر العربي» [٢] . وذلك يعني أن الأزمة التي كانت تعاني منها الأمة العربية ـ بعد الهزيمة ـ كانت عاملا أساسياً من عوامل تلك الوقفة التي وضع فيها مفكرنا تراثنا العربي موضع الاختبار «ولو أمعنا الفكر قليلا لما وجدنا أدنى تعارض بين الوجه الشخصي والوجه العام لتلك الأزمة التي تشغل عقل كل مثقف عربي واع في هذه الأيام ..»[٣] .وقل مثل ذلك في التفسيرات التي يقدمها الدكتور حسن حنفي الذي يقول أن هناك ثلاثة افتراضات تفسر هذا التحول في أوائل السبعينات:

الأول: الانتقال من جامعة القاهرة إلى جامعة الكويت في سبتمبر ١٩٦٨ . وبعده عن مكتبته العلمية الخاصة، ووجود مكتبة جامعة الكويت التي تزخر بعيون التراث مما جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يتعود التعامل معه من قبل فقرأه بشغف.

---

(١) «حصاد السنين » ص ٣٨٨ .

(٢) د. فؤاد زكريا» تجديد الفكر العربي في الميزان» دراسة في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت في عيد ميلاده الثمانين عام ١٩٨٧ . ص ٩٩ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٠٠ .

الثـانى: أن هذا الانتقـال إلى المرحلة الثالثة قد حـدث مثلما حدث لكثير من المفكرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ .

الثـالث : هو أن زكى نجيب محمود بعـد أن تشبع بالفكر الغربى عامة، والفكر العلمى خاصـة، شعر وكأنـه مُعلّق فى الهواء. معـزول عن الثقافـة الشعبيـة والتراث الوطنى خاصةوأنه لـم يكن مطلعاً عليه [١].

والواقع أن هذه التفسـيرات تسقط تماما تطوره الروحى من حـسابها، ويدل على ذلك تسمـيتها المرحلة الثـالثة باسم «التحـول فى فكر زكى نجيب» بدلا من أن يكون نموا لبـذور ظلت، تعـمل سنوات طويلـة ببطء شـديد. فلم تكن هزيمـة ١٩٦٧ هى العالـم الحاسم [٢]. بدليل أنه فى «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ ـ أى قبل النكسبة بسبع سنوات ـ يعـرض لفكرة التقـاء الشرق والغـرب، القلب والعـقل، وهى الفكرة التى اعتبرها «حـجر الزاوية فى بنائه الفكرى الجديد».. ولم تكن المسألة بعده عـن مكتبته العلمية، وعثوره على مكتبـة عامرة فى الكويت، فليس كل مَنْ وصل الكويت، وعثر على مكتبـة زاخرة بعيون التـراث أقام بناءا فكريا كالذى أقـامه زكى نجيب محـمود. لكن الصحـيح أن فتـرة الكويت ساعدت علـى نضج الأفكار التى كان يحـملها فى رأسه وتُلّح عليه فى وطأة ضاغطة. أما القول بأنـه تشبع «بالفكر الغربى»، فهو يُسقط المرحلة الأولى «مرحلة التـدين الخالص» من ناحية ثم هو يفـترض أنه تخلى عن هذا الفكر الغربى فى المرحلة الثالثة، وهو أمـر لم يحدث قط! فلا شك أنه كان على علم بالتراث العربى والغـربى معا، وهو يقول عن نفسه فى هذه الفتـرة: تستطيع أن نقول

---

(١) د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى اشكال التواصل والأنقطاع فـى فكر زكى نجيب محمود » مجلة القاهرة العدد ١٣٢ ، نوفمبر ١٩٩٣ .

(٢) كان الدكـتور فـؤاد زكريا قـد عبّر عـن الفكرة نفسـها فى دراسة بعـنوان «الأصالة والمعاصـرة» التى اعتبرها الصـيغة الحديثة التى طرحها العقل العـربى على نفسه فى سياق عملية مراجـعة النفس الشاقة والأليمة، لكى يفهم سر هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، أو يخـفف عن نفسه من وقعها ، ويبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها . راجع «الصحوة الإسلامـية فى ميزان العقل » دار الفكر للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٩٦ .

أننى كنتُ إلى ذلك الحين (أواخر الستينات) قد خزنتُ لنفسى أكداسا من حقائق عن الثقافة العربية أبان تلك القرون الخمسة التى أردت دراستها. لكن تلك الحقائق كات عندى بغير «تاريخ» يربطها فى سيرة متصلة المراحل لتصبح «حياة» لها دوافعها وأهدافها، فاستبدت بى الرغبة فى أن انصرف بمعظم جهدى ـ بضع سنوات ـ نحو الدراسة المنشودة ..» (١).

فالفكرة الرئيسية ألتى سيعرضها فيما بعد فكرة الجمع بين العقل والقلب، بين التدين والعلم .. إلخ كانت تعتمل فى نفسه قبل سفره إلى الكويت، لكنها كانت معروضة بطريقة مختلفة، ففى «الشرق الفنان» كانت مدينة الإسكندرية ـ فى قرونها الأولى ـ هى المدينة التى اتخذها مفكرنا نموذجا لثقافة الشرق التى تجمع بين الطرفين القصيين «خفقة القلب،وتحليل العقل»، فهى بعد أن توارت أثينا أصبحت الإسكندرية عاصمة الثقافة فى العالم القديم، ولم تكن النقلة تغييراً فى المكان وكفى، بل كانت تغييراً فى منهج التفكير كذلك. ففيها بدأ اللاهوت المسيحى ـ لأول مرة ـ ينسق بين العقيدة من جهة والعقل الفلسفى من جهة أخرى ؛ مما رسم الطريق أمام أوربا المسيحية طوال العصور الوسطى ،ذلك دليل على اجتماع أمرين لأهل هذه البلاد : القلب والعقل معًا، الإيمان والعلم، اللمسة المباشرة ومعها عملية التحليل العقلى . وهو يسوق من أوريجين Origen (١٨٥ ـ ٢٥٤) اللاهوتى السكندرى الشهير ـ قوله «أن الفلسفة اليونانية القائمة على العقل المنطقى الصرف، والأناجيل القائمة على الإلهام، والوحى الصرف، إنما يتطابقان ولايتعارضان..»(٢).

كانت الفكرة البسيطة التى عرضها فى «الشرق الفنان» تمثل البذور الأولى لمشروعه الفكرى الذى كان يتحين الفرصة للظهور، وشيئاً فشيئاً مع مر الأيام انتقلت هذه الأزدواجية المتآلفة إلى الثقافة العربية التى كانت تبدو أمام عينى ، وكأنها قابلية

(١) «قصة عقل» ص ٢٠٠ .

(٢) زكى نجيب محمود «الشرق الفنان» ص ٨٧ ـ ٨٨

فريدة، وسمة بارزة. يمكن أن تكون أساساً متيناً لإقامة ثقافة عربية جديدة، صون أصالتها وتساير عصرها فى آن واحد» [1]. وقد واتته هذه الفرصة خلال السنوات الخمس التى قضاها فى جامعة الكويت . فكانت سنوات خصبة ومباركة .أما أنها خصبة فهذا ما تكشف عنه ثلاثيته الشهيرة «تجديد الفكر العربى » و«المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى»، «وثقافتنا فى مواجهة العصر..» [2]. أما أنها مباركة فهذا ما عبّر عنه مفكرنا بقوله «عندما تلاقت رأس السنة الهجرية مع رأس السنة الميلادية فى يوم واحد كان اجتماعهما مصدر نشوة متفائلة عند صاحبنا دون أن يقع على سبب واحد يبرر نشوته وتفائله..» [3] .لكنه مع ذلك «استبشر خيراً، وإذا بذلك اليوم نفسه يحمل إليه برقية من جامعة الكويت تطلب استعارته لفترة .. وهداه الله سبحانه إلى المسارعة بالقبول . وهناك فى جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ماكان شديد الرغبة فى أدائه وهو أن يتعقب طريق «العقل» فى تراث العرب الأوئل . وذلك لأنه كان على يقين من رجحان العقل فى كثير جدا مما يشغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية. وإذا كان ذلك كذلك، فلا ينبغى علينا ألا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير فى طريق الآباء...»[4].

٢ـ زكى نجيب محمود فى الكويت (٥).

وصل مفكرنا إلى الكويت فى سبتمبر ١٩٦٨ ولم ينفك منذ اللحظة التى هبط فيها أرض الكويت ليعمل استاذاً بكلية الآداب، عن العمل الدائب، والشاط المتصل،

---

(١) زكى نجيب محمود «قصة عقل».

(٢) قارن المقدمة التى صدر بها «ثقافتنا فى مواجهة العصر» ص ٧ .

(٣) «حصاد السنين» ص ٣٨٦ . (٤) «حصاد السنين» ص ٣٨٨ .

(٥) أولت جامعة الكويت ، بدورها ، اهتماما خاصا بمفكرنا، فأصدرت عنه كلية الآداب عام ١٩٨٧ كتابا تذكاريا ضخما بعنوان «الدكتور زكى نجيب محمود : فيلسوفا وأديباً ومُعلماً» وهو مجموعة من الأبحاث والكتابات مهداة إلى مفكرنا فى عيد ميلاده الثمانين . كما كتبت عنه الزميلة أسامة الموسى المدرس المساعد بقسم الفلسفة رسالة ماجستير بعنوان «المفارقات المنهجية فى فكر زكى نجيب محمود» ـ وقد أصدرتها جامعة الكويت ضمن مطبوعاتها.

فقد كان شعلة متوقدة ـ رغم أنه تجاوز الستين من عمره ـ قراءة وكتابة، فقد راح يلتهم تراث آبائه ويعب صحائفه عباً سريعاً: «والسؤال ملء سمعه وبصره : كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف عربى يحيا فى عصرنا هذا، بحيث يندمج فيه المنقول والأصيل فى نظرة واحدة ؟. [1] فقد وجد آخر الأمر، فى جامعة الكويت من الفراغ والإمكانات ماجعله يكرس من حياته خمسة أعوام يعكف فيها على هذا التراث ليخرج بمشروعه الثقافى الذى عرضه فى الثلاثية. فماذا كانت الإمكانات ـ المتاحة إلى جانب الفراغ النسبى ؟ : مكتبة كلية الآداب عامرة بكتب التراث بكل فروعه يعب منها كما يشاء. فإذا فرغ اصطحب زوجته إلى «كيفان» لالقاء محاضراتها هناك [2] ؛ وينتظرها فى مكتبة زاخرة هى الأخرى بعيون التراث، وهو يصف هاتين المكتبتين بقوله [3] : «وجدتُ حولى مكتبة جاعية على درجة كبيرة من الغنى بما احتوت عليه من أصول ومراجع، حتى رأيتنى كمن وقف على شاطىء محيط متسع الآفاق عميق الأغوار، قائلا لنفسى: دونك المحيط فاسبح إلى حيث شئت من شطآنه النائية !» [4] ..ومن هنا كانت المشكلة التى وقف أمامها متحيرا بين أرفف هاتين المكتبتين العامرتين بعيون التراث هى: «ماذا اختار من هذه المراجع التى تعد بالآلاف ، وماذا أدع مطمئنا لما اخترت وما تركت؟ [5].

كانت خطته أن يستغل الفراغ النسبى الذى أتاحته له جامعة الكويت فى مراجعة متأنية لعيون التراث العربى لما يمكن أن يندرج تحت عنوان «الثقافة» وهناك أخذ يجمع النصوص التى يراها دالة على روح الثقافة العربية أبان أزدهار العقل العربى، وأصالة مبدعاته بعد نزول الإسلام. وبهذا النشاط الذى لم يفتر حقق مفكرنا ما أراد

---

(١) «قصة عقل» ص ١٧٧ .

(٢) أهدى إليها كتابه « «المعقول واللامعقول» الذى أصدره عام ١٩٧٢ .

(٣) راجع المقدمة التى كتبها لكتابه «تجديد الفكر العربى» ومسجل فى نهايتها أنه كتب هذه المقدمة فى «جامعة الكويت فى يونيو ١٩٧١».

(٤) «قصة عقل » ص ٢٠٠ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٠١ .

أن يحققه لنفسه، وهو أن ترتسم له لوحة متماسكة لمسيرة الثقافة العربية [1] . وكان فى الطبيعى أن يكون نشاطه فى الكتابة موازيا لهذه القراءة النهمة لعيون التراث، فألقى عدة محاضرات فى المواسم الثقافية لجامعة الكويت، كما شارك فى المواسم الثقافية لرابطة الاجتماعيين، وغيرها من الروابط والمؤسسات الاجتماعية.

كذلك كانت اسهاماته بارزة على صعيد الإعلام سواء فى ميدان الصحافة أو الإذاعة أو ندوات التليفزيون فى بداية السبعينات. أما برنامج الإذاعة الكويتية الذى كانت تقدمه تحت عنوان «حول الفكر العربى المعاصر» فقد شهد لقاءات فكرية كثيرة مع مفكرنا لاسيما عام ١٩٧٣ على وجه التحديد[2].

ويمكن أن نسوق فيما يلى بعض النماذج من هذا النشاط:[3].

١ـ محاضرة بعنوان «طريقنا إلى فلسفة عربية» ـ ألقاها فى الموسم الثقافى لجامعة الكويت فى العام الجامعى ٦٨ / ١٩٦٩ .

٢ـ محاضرة بعنوان : «التحول العلمي وأثره فى حركات الشباب وحياة القلق» ألقاها فى رابطة الاجتماعيين عام ١٩٦٩ .

٣ـ محاضرة بعنوان:«التكنولوجيا والحريات الأساسية» ألقاها فى الموسم الثقافى الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠ .

٤ـ «التكنولوجيا كأحدى تحديات العصر» محاضرة ألقاها فى الموسم الثقافى الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠ .

٥ـ «دور بعض الشخصيات العربية فى زيادة الفكر الإسلامى» ألقاها فى الموسم الثقافى لعام ١٩٧١ .

---

(١) «حصاد السنين» ص ١٦ .

(٢) راجع فى ذلك كله د. عبدالله العمر «علامات استفهام» دار اليقظة ، الكويت عام ١٩٨١ ـ ص١٨٣ ـ ٢٠٢ .

(٣) هذه مجرد نماذج لنشاطه الفكرى خلال هذه الفترة، وهى التى بقيت بعد الغزو العراقى الغاشم لدولة الكويت. وقد كان للصديقين الكريمين الاستاذ عبدالعزيز الصرعاوى، والدكتور عبدالله العمر، الفضل فى حصولنا عليها.

٦ـ «الخصائص الحضارية للمجتمع العصرى» ألقاها فى الموسم الثقافى الخامس لعام ١٩٧٢ .

٧ ـ «دور المفكر المعاصر فى التنمية والتطور الحضارى» ألقاها فى الموسم الثقافى لعام ١٩٧٣ .

٨ـ مجموعة لقاءات فكرية فى مع الأستاذ «رمضان لاوند» فى برنامجه الإذاعى «حول الفكر العربى المعاصر» عام ١٩٧٣ (١).

وإذا نظرنا نظرة فاحصة إلى هذه المحاضرات لوجدنا أنها عرضت الكثيرمن أفكاره التى ظهرت بعد ذلك فى مشروعه الثقافى الذى عرضه فى الثلاثية. فالمحاضرة الأولى «طريقنا إلى فلسفة عربية» موجودة بنصها فى ثلاثين صفحة (٢٥٧ ـ ٢٨٧) فى كتابه «تجديد الفكر العربى» تحت عنوان «ثنائية الأرض والسماء.

وقد بدأ فى هذه المحاضرات بالحديث عن شيوع كلمة «الفلسفة» على ألسنة المثقفين، وطالب بتحديدها لكى نفهم بوضوح ما الذى نعنيه بقولنها «فلسفة عربية». وأوضح وسيلة ،فى رأيه، لتحديد معنى الفلسفة أن نفرق بين مستويات ثلاثة للإدراك ،ففى المستوى الأول نعيش مع الأشياء من حولنا على نحو مباشر، بحيث ندركها بحواسنا : نراها ونلمسها.. إلخ. أما فى المستوى الثانى فنحن نحاول الوصول إلى قوانين عامة تضبط تلك الجزئيات التى خبرناها خبرة مباشرة فى المستوى الأول . وتلك مرحلة العلوم المختلفة .أما فى المستوى الثالث فنحن نبحث عن مبادىء مشتركة بين هذه القوانين.وربماوجدنا أنها ترتد كلها فى آخر الأمر إلى مبدأ واحد عام وشامل ، وهذه العملية الفكرية هى «الفلسفة» . لكن الفلسفة لاتقتصر فى عملها على استخلاص المبادىء المتضمنة فى الفكر العلمى، بل يمتد هذا النشاط إلى الثقافة السائدة، فتكون مهمة الفلسفة فى هذه الحالة استخراج» ما هو مضمر فى أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا، لتنقلها من حالة الكمون إلى حالة

---

(١) قارن مقال «بين لاوند زكى نجيب محمود» للدكتور عبدالله العمر جريدة الرأى العام الكويتية، العدد ٣٣٦١فى ٨ مارس عام ١٩٧٣ .

الإيضاح والأفصاح والعلانية، لتسهل رؤيتها ومناقشتها». ثم راح مفكرنا يضرب بأدواته التحليلية فى ثقافتنا ليستخرج لنا الأسس الكامنة فى أفكارناوسلوكنا، ثم صاغ هذه الأسس فى «فلسفة عربية مقترحة سوف نعرض لها بعد قليل.

وفى المحاضرة الثانية عن «التحول العلمي وأثره فى حركات الشباب» يبدأ، كعادته ، بتحليل مصطلح «الشباب» فيعرّفه بأنه يعنى «الجماعة الذين بلغوا وعيهم فى الخمسينات والستينات، وهؤلاء هم الذين نتحدث عنهم»[1].

لكنه يعود فيطرح مشكلة جديدة وهى أن الذين نشأوا فى هذه الفترة فئات كثيرة جداً منهم العمال، ومنهم الموظفون، ومنهم الطلاب.. إلخ .ومن ثم فلابد من تحديد أكثر لهذا المصطلح. وفى النهاية يختار فئة واحدة هم الطلبة. أما الحكمة فى هذا الاختيار فهى أن الطلبة يمثلون نقطة تقاطع لجميع فئات المجتمع : فهناك الطالب ابن العامل، وهناك الطالب ابن الوزير، وهناك الطالب ابن التاجر ،وابن الطبيب ..إلخ وهم يجلسون جميعاً جنبا إلى جنب يجمع بينهم عنصر مشترك هو أنهم «طلبة» . وفضلاً عن ذلك فالطلبة فئة تستهلك ولا تنتج، وهى تقريبا، الفئة الوحيدة فى المجتمع التى تستهلك فقط. ومن ثم فالطالب يعيش حياته بغير مشكلات، فلا يتعرض له رجل العمل من ضغوط ، ولهذا فهو يستطيع أن يعطيك الفكرة الواضحة . [2].

ثم يقوم بعد ذلك بتحليل مصطلح «التحول العلمى» ويرى أن حياة الإنسان تحولت فى خمسين عاماً بالعلم بما لم تتحوله منذ إنشاء الهرم الأكبر منذ ستة آلاف سنة ، فأثار هذا التحول السريع قلق الشباب فى العالم كله، فظهرت :«حركات الشباب» المتمردة فى العالم ، كما ظهر ما يسمى «بالشباب الغاضب» فى بريطانيا، وفرنسا، وأمريكا.. إلخ . وكان سبب ثورتهم أن تقدم الأجهزة والأدوات وتزايدها أدى إلى إزدياد التشابه بين الناس، وجعل التمايز بينهم يضيق لدرجة أنه كاد ينعدم: «وهذا هو لب ثورة الشباب الآن لا يريد أن يتجانس كل المجانسة، يريد أن ينتشل

(١) راجع هذه الحاضرة فى مطبوعات رابطة الاجتماعيين بالكويت ص ١٨٧ ـ مطابع الرسالة .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٨ .

ذاته بمفرده من هذا التجانس، وهذه هى الدعوة فى صميمها .. »[1] أما شبابنا نحن فالأمل ألا يقع فى كثير مما وقع فيه الشباب الغربى ؛ لأننا من حسن الحظ متحررون حديثاً، ونأمل فى المستقبل، هم فى السفح المنحدر ونحن ربما يريد لنا الله أن نكون فى السفح الصاعد، لأجل ذلك نحن عندنا حياة تشجعا على أن نتفاءل أكثر مما نتشاءم. لكن ينبغى ألا ننسى أن واجب شبابنا وواجبنا جميعاً هو أن ندخل فى حياة العصر ، لا أن نكتب عنه فى الصحف ، ونتكلم عنه فى الندوات فحسب.يجب أن نعيش هذا العصر: نعيشه بالعلم لا بالكلام، أعنى أن نتخلص من ثقافة اللفظ لننتقل إلى ثقافة الأداء [2]. وهو موضوع سوف يقف عنده فى كتابه تجديد الفكر العربى لاسيما فى القسم الذى جعل عنوانه «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» (ص ٢٢٤ـ ٢٤٢).

وفى محاضرته عن «التكنولوجيا والحريات الأساسية» نراه يبدأ كعادته، بتعريف هذين المصطلحين، وهو يعرّف التكنولوجيا بأنها امتداد للجسم البشرى وما فيه من أجهزة : فيه بصر : لكن البصر الإنسانى محدود ، فأمده بأى أداة استطيع أن أصل إليها بالعلم من ميكروسكوب إلى تلسكوب .. إلخ .فيه سمع، لكن السمع محدود ،فأمط هذا الجانب من جسم الإنسان بحيث استطيع أن اسمع من بعد آلاف الكيلو مترات عن طريق الراديو، والتليفون، والتليفزيون...إلخ. وهى كلها ضروب من التطبيقات الفنية للعلم. وهى تطبيقات لم تبدأ بشكل موسع، تقريباً، إلا بعد الثورة الصناعية فى أواخر القرن الثامن عشر، ومن ذلك الوقت أخذت صورة العلم تتغير من حيث أنه لم يعد علما نظرياً، وإنما أصبح العلم تطبيقاً.

أما الحريات الأساسية فإنه يقول لنا أن تصبح الحرية أساسية عندما تتصل بطبيعة الإنسان اتصالا مباشرا. وطبيعة الإنسان فى التراث الغربى منذ اليونان هى «العقل» أو «الفكر النظرى» أى الفكر التأملى، ولو صح ذلك لكانت الحرية الأساسية هى حرية التفكير ثم يتفرع عنها بقية الحريات. لكن مفكرنا يرفض أن تقتصر طبيعة

(١) الرجع السابق ص ١٩٨ .　　　(٢) نفس المرجع ص ١٩٩ .

الإنسان على «العقل» وحده: بل مدها لتشمل «العقل، والوجدان، والإرادة». وبذلك تكون الحريات الأساسية هى حرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية الفعل. ثم يضيف إليها حرية العقيدة لتصبح هناك أربع حريات أساسية. أما تأثير التكنولوجيا تقوى القوى وتضعف الضعيف، فالإذاعة والتليفزيون.. إلخ ليست دائما حدا من الحريات، وإنما هى تزيد من حرية مَنْ يمتلكها، ومَنْ يملك التصرف فيها. وتحد من حرية من يتقبل تأثيرها. وقل مثل ذلك فى أدوات الحرب، وأدوات الصناعة، وأدوات السفر، وأدوات السرعة وفى أى أداة تكنولوجية أخرى.

وفى محاضرته عن «الخصائص الحضارية للمجتمع العصرى» يبدأ بتحديد معنى «المجتمع العصرى» ويرى أن الأساس الأول المشترك فى المجتمع العصرى هو الحياة الهلمية التكنولوجية. فالحياة العلمية بهذا المعنى الجديد لافرق بين بلاد اشتراكية، وبلاد رأسمالية أو كائنة ماكانت. ولابد لنا أن نكون نحن أبناء الأمة العربية على وعى بأنفسنا، وأين نحن من عصرنا. فالعلم أصبح لغته هى الأجهزة لا الكلمات والألفاظ، وهذا يعنى أن علينا أن ننتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأجهزة (وهى فكرة يؤكدها مرارا كما سبق أن رأينا وسوف يعرض لها فى «تجديد الفكر الروحى» ص ٢٢٤ وما بعدها) . وينبغى علينا ألا نظن أننا دخلنا عصرنا مهما وضعنا فى منازلنا أومعاملنا من أجهزة لأن الأجهزة ليست أجهزتنا، كل ما فى الأمر أننا دفعنا فاتورة الحساب عندما اشتريناها. وهذه الفكرة ينبغى ألاتزول من أذهاننا حتى لا ننخدع فى أنفسنا . فلكى نعيش الحياة العصرية لابد أن نشارك فى صنع العلم، وأن نشارك فى صنع الأجهزة التى تعمل على تقدم العلم. ولكن لاتعب ولاعناء فى أن نذهب إلى مصانع أوربا وأمريكا ونشترى وفى جيوبنا المال وعندهم الأجهزة فنشترى . ومن سمات المجتمع العصرى أيضاً أن تسير أموره على التخطيط المبنى على العلم. ومن سماته أيضاً الحرية الإيجابية القادة على الخلق والإبداع.

لانريد أن نتتبع بالتحليل جميع محاضراته وندواته وأنشطته الثقافية فى الكويت، بل يكفى أن نقدم النماذج التى أسلفناها. وأن كنا نريد أن نختتم هذا القسم بتلخيص الأفكار الأساسية فى أحاديثه فى إذاعة الكويت لاسيما فى برنامج «مع الفكر العربى المعاصر» الذى شارك مفكرنا فى حلقات عديدة منه حتى أطلق عليه

المذيع لقب «الضيف الدائم للبرنامج» .ويكفى أن نعرض لمجموعة من الأفكار الهامة على النحو التالى :

أولاً: راح مفكرنا فى هذه الحلقات يشدد على تخلف المجتمع العربى ، وربما كان حديثه قاسيا بعض الشيء، لكنها «قسوة المواطن بحب وطنه ويثيره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق» كما سبق أن رأينا [1] فهو فى هذه الأحاديث يذهب إلى أننا نفاخر، كذبا، بأننا فى الطليعة. مع أننا ينبغى ألاتخدعنا المظاهر، فلو أننى رأيت «دون كشوت» يلبس الدروع لا أقول عنه أنه شجاع لمجرد أنه قد كسا جلده بهذه الدروع أوأمسك بالسيف فى يده، لأننى أعلم أن وراء هذه الدروع شخصاً هزيلا جبانا مترددا. ينبغى علىّ أن أحكم بما هو داخل هذه الدروع، ولا أنخدع بالمظاهر.

نحن متخلفون ويكفيك أن تنبش أى ظاهر فى أى قطاع من قطاعات الحياة عندنا لترى ما وراءه من تخلف. خذ مثلا الجامعات العربية من أولها إلى آخرها تجد أنه لاشيء ينقصها من الظاهر: فهناك الطلاب، وقاعات الدرس ، ومكتبا وأساتذة .. هناك ما تريد العين أن تراه، ومع ذلك انظر إلى الطالب بعد تخريجه، وقبل تخريجه، تجده يختلف عن الطالب فى أوربا وأمريكا، لأن المادة العلمية عندنا «تحفظ» فقط، حتى ولو كانت من الفزياء أو الكيمياء .. ألخ فأنا أكسو الظاهر بلغو كيميائى، وأظن أننى أصبحت من الكيميائيين، على حين أننى من الداخل لااستطيع أن أحرك ساكنا بكل الكيمياء التى أعرفها. وعندما يجد الجد نستحضر الخبراء من الخارج لوضع المشروعات الكبرى، أو للتخطيط العلمى وما إلى ذلك . ومعنى ذلك أننى تعلمت فى الظاهر ولم أتعلم فى الباطن.

ثانياً: لكل عصر مشكلاته التى تختلف قليلا أو كثيرا عن العصور الأخرى. وبهذا المنظور أستطيع أن أقول أن مشكلاتنا اليوم تختلف عن مشكلات السلف. قد يكون هناك خيوط مشتركة بيننا وبينهم لاسيما فيما يتعلق بموضوعات العقيدة، لكن المشكلات الثقافية التى شغلتهم ليست هى نفسها مشكلاتنا الآن خذ مثلا مشكلة

---

(١) «قصة عقل» ص ٦٨ .

«خلق القرآن» التى أتى بها علماء الكلام فى القرن الثانى أو الثالث، نجد أنها نشأت لظروف سياسية أو اجتماعية لا علاقة لنا بها الآن. ومن ثم فليس للمسلم الآن أن يفكر فى هذا الموضوع، وإنما عليه أن يسقطه من حسابه . أضف أن هناك مشكلات كثيرة جدت فى ميدان الاقتصاد، وفى ميدان العلم الطبيعى وغير الطبيعى، وفى ميدان السياسة، وفى ميدان الحروب.. إلخ . بل حتى فى ميدان الأدب نفسه ، هناك أسئلة جديدة مطروحة فليس فى استطاعتك أن تسأل المتنبى، مثلا ،كيف تكون المسرحة أتكون تصويرا للواقع، أو من أدب اللامعقول؟ وهل تكون المسرحية رمزية أم تكون واقعية . ؟! هل تكون المسرحية شعرا أم نثرا.؟ .. إلخ.

ثالثاً: فى حلقة أذيعت يوم الأثنين ٥ / ٣ / ١٩٧٣ دار الحوار حول «مشكلة الحرية». وذهب مفكرنا إلى أن فكرة الحرية فى العالم العربى، لاسيما الحرية الاجتماعية، هى فكرة حديثة، ظهرت وتبلورت من خلال اتصال العالم العربى بالثقافات الغربية، ثم جاء المستعمر فتحولت فكرة الحرية إلى التحرر من الاستعمار،إذ كان من الطبيعى أن توجه طاقتنا أولا نحو هؤلاء المستعمرين لنتخلص من قيودهم، ثم ننصرف بعد ذلك إلى تنظيم مجتمعنا . ولهذا كانت المشكلة الرئيسية بعد ذلك هى مشكلة الحرية السياسية. ولن أجد فى تراث الآباء والأجداد حلولا لها. لأن فكرة «الحرية» عندهم كانت مختلفة تماما، إذ كانت تقال فى مقابل «الرق» فالفرد من الناس إما أن يكون «حرا» أو عبدا مملوك لغيره. وقد تنصب على حرية الإرادة أو العلاقة بين الفعل الآلهى والفعل البشرى . أما فى ثقافتنا الآن فقد اكتسبت الحرية أبعادا جديدة لم تكن لها من قبل.

رابعاً: ويتفرع عن مشكلة الحرية الاجتماعية مشكلة أخرى مدنية هى «حرية المرأة»، فحرية المرأة فى المفهوم الحديث تختلف عن مفهوم حرية المرأة فى القديم الذى كان يضعها وضعا لم يعد يصلح لها. فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس فهى اليوم طبيبة ومهندسة، ومدرسة، ومحاسبة... إلخ.

وهذه الأفكار التى نثرها مفكرنا فى محاضراته وندواته وأحاديثه الإذاعية تمثل خيوطا سوف تتجمع لتنسج لنا مشروعه الثقافى فى«تجديد الفكر العربى».

٢ـ البحث عن صيغة جديدة:

بدأت البذور التى تضمنتها المرحلة الأولى ـ وكانت فى حالة كمون فى المرحلة الثانية ـ تظهر، وتنمو، وتنضج عندما وجدت التربة الصالحة، والمناخ المناسب خلال السنوات الخمس التى قضاها فى جامعة الكويت؛ فراح مفكرنا يبحث عن صيغة جديدة تجمع «التدين الخالص» مع «العقل الخالص» فى إطار مشروع ثقافى يستهدف تجديد الفكر العربى.

على أننا ينبغى أن نحذر المبالغات التى يقع فيها بعض الباحثين وهم يبحثون عن تفسير يبرزون به اتجاه مفكرنا إلى هذه الصيغة الجديدة فى المرحلة الثالثة من تطوره الروحى. فعلى سبيل المثال لم يحدث قط أن «تحول» زكى نجيب محمود»: من العقل إلى الإيمان، ومن العلم إلى الدين، ومن الغرب إلى الإسلام،ومن الآخر إلى الأنا..»[(١)]. وإنما كان بحثه عن هذه الصيغة الجديدة محاولة للجمع بين أفكار المرحلتين السابقتين اللتين تمثل فيهما «التدين الخالص» الذى مال به نحو التصوف من ناحية ، و«العقل الخالص» الذى سيطر على ذهنه فى المرحلة الثانية .وهى محاولة ظهرت من قبل، على استحياء، فى كتابه «الشرق الفنان» ـ الذى ظهر عام ١٩٦٠ ـ قبل النكسة بسبعة أعوام ـ عندما جمع بين طرفين قصيين «خفقة القلب» و«تحليل العقل». وعلينا أن نتذكر، دائماً، أن بذور هذه المرحلة كانت موجودة فى بداية تطوره الروحى حيث يقول عن نفسه أنه كان «عقلا» يبحث لنفسه عن طريق، ويلح فى صدره سؤال هو: هل من سبيل يجمع عدة أطراف فى رقعة واحدة: يجمع العلم والدين، والتصوف والحرية؟ أليس من سبيل يجمع مادة إلى روح ويجمع عقلا إلى

(١) د. حسن حنفى: «اشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود» مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣ .

غريزة؟!» [١].ولم تكن تلك أسئلة عابرة خطرت له فى مرحلة الشباب ثم اختفت ، وإنما هى تعبر عن مشكلات حادة ظلت تلح عليه فى وطأة ضاغطة وانثيال متدارك عنيد، فهو يروى عن نفسه فى بداية تجديد «الفكر العربى» نفس المشكلة التى أحسها بالحاح: السؤال الذى أحسست بضغطه وإصراره خلال أعوامى الخمسة الأخيرة. فهو الذى يسأل عن طريق للفكر العربى المعاصر يضمن له أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا.. فقد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضا أو ما يشبه التناقض، ولذلك يجىء السؤال الذى يلتمس طريقا يجمع الطرفين فى مركب واحد..» [٢]. إذا المسافة الزمنية بين السؤالين تكاد تقترب من نصف قرن،جاز لنا أن نقول، فى اطمئنان، أن هذه الأسئلة تضرب بجذور عميقة فى شخصية زكى نجيب محمود نفسها التى تجمع فى آن واحد بين «العقل والوجدان» بين «عالم المنطق والأديب» بين «جفاف التحليل العقلى وشفافية الفنان» . وهى شخصية تتضح معالمها فى كل ما كتب ابتداء من المقالات الدينية المبكرة مرورا «بالمنطق الوضعى» و«خرافة الميتافيزيقا» حتى ثلاثيته الشهيرة التى تشكلت فيها الصيغة الجديدة التى كان يبحث عنها.وإنى لأزعم أنه استشعر المشكلة فى أعماقه قبل أن يدركها فى مجتمعه، ولعل ماكان يحيره ويقلقه هو كيف استطاع أن يجمع بين هذين الطرفين القصيين فى شخص واحد بغير تناقض؟!.

ومن المبالغات التى ينبغى علينا أن نحذرها أيضاً، وهو يسعى سعيه الدؤوب بحثا عن صيغة جديدة ـ التأويل المسرف للعبارات التى يقولها أحيانا عن نفسه من أنه كان يجهل التراث العربى . فنقول مثلا: «أنه اتجه ـ فى المرحلة الثانية من حياته الفكرية إلى الغرب ـ جهلا منه بالتراث، والناس أعداء ماجهلوا، ثم اكتشف الثقافة العربية مع تطور الحركة القومية فوجد أن العدو هو نفسه صاحب الحضارة، وتعاطف مع أنصار هذه الثقافة العربية التى لم يعرفها إلا لماما، ثم جاءت مرحلة

---

(١) زكى نجيب محمود «قصة عقل».　　(٢) المرجع نفسه.

الكويت للإطلاع على المكتبة العربية» (١) . فأمثال هذه العبارات تبالغ كثيرا فى تأويل ماذكره مفكرنا فى مقدمة «تجديد الفكر العربى» من أنه «لم تتح له الفرصة التى تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل .. (٢) . فهو أولاً: لم يتجه إلى الغرب جهلا منه بالتراث، بل إدراكا منه لما فى نسيج مجتمعه من ثقوب وثغرات اشعر معها أننا بحاجة إلى عقلانية الغرب. وقيمه الاجتماعية: كالعدالة، والمساواة، والحرية، وغيرها مما يصون كرامة الفرد وإنسانيته . وهو ثانياً: كان على علم جيد بالتراث ـ قبل هذه المرحلة ـ ونحن كثيرا ما نتغاضى عن عبارات هامة تكشف عن المامه الجيد بالتراث، فهو يقول مثلا «كانت حصيلته الغزيرة عن الثقافة العربية مفرقة أشتات لايرتبط بعضها ببعض ارتباط مكان وزمان وعلاقات تضم جانبا منه أى جانب . وأنه ليتعذر على حامل الأشتات المفرقة ـ مهما كثرة تفصيلاتها ـ أن يكون لنفسه «وجهة نظر» يتوحد فيها المشهد، ويصبح فى مقدور المشاهد أن يكون له رأى فيما يرى.. »(٣) فالمسألة، إذن ، ليست جهلا بالتراث بقدر ما هى محاولة لسلك هذه «الحصيلة الغزيرة» فى عقد واحد يعبر عن «وجهة نظر».

وفضلا عن ذلك كله فإن الباحث النصف لا يمكن أن يُسقط من حسابه دراساته السابقة للتراث: تحليله الرائع لعينيه ابن سينا (وقد سبق أن عرضنا لها) ، ودراسته لديوان ابن عربى «ترجمان الأشواق» (٤) قبل أن يكتب عن «ابن رشد فى تيار الفكر العربى» . كما أنه أصدر كتابا ممتعا عن «جابر بن حيان» عام١٩٦١ قبل رحلته إلى الكويت. أضف إلى ذلك أنه اعير إلى الولايات المحدة الأمريكية ليعمل أستاذا للفلسفة الإسلامية فى العام الجامعى ٥٣ / ١٩٥٤ فى جامعتى «كارولينا» و«بولمان» (بولاية واشنطن) حيث قضى فصلاً دراسياً فى كل منهما . فمن الضلال ، إذن، أن

---

(١) د. حسن حنفى «أشكال التواصل والأنقطاع» ص ٧٦ .

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص٥ . (٣) حصاد السنين ص ١٦ .

(٤) نشرها فى كتابه «قيم من التراث» تحت عنوان «طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوانه ترجمان الأشواق » ص ٤٩ وما بعدها.

نتصيد عبارات قالها الرجل ـ بتواضع العلماء ـ يعبّر بها عن نهمه للمزيد من قراءة التراث: فنقول أنه لم يكن يعرف شيئاً عن هذا التراث قبل وصوله إلى الكويت.

عبّرت المرحلة الأولى عن سيطرة المشاعر الدينية، فى حين كانت المرحلة الثانية يسيودها «العقل الخالص» الجاف . غير أن مفكرنا لم يتخل قط عن أى منهما : لم يتخل عن «إيمانه» وتمسكه بالعقل والعلم، ومن ثم راح يبحث عن صيغة جديدة على هيئة مشروع ثقافى ـ يجمع فيها بين هذين الجانبين . فهو يردد فى كثير من كتبه، بصورة قاطعة وحاسمة، أن العالم الإسلامى، لن تقوم له قائمة ما لم يُسهم فى الكشف العلمى عن أسرار الكون على نحو لايقتصر على مجرد العلم فى ذاته بتلك الأسرار، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل فى مجالات التطبيق. «وإلا فماذا تكون الدلالة الحقيقة لكون الأمر بكلمة «اقرأ» أول ما نزل به الوحى من القرآن الكريم؟»[1]. فهو يريد من «المسلم» ألا يكتفى بتأدية أركان الإسلام الخمسة، بل أن يعلم أن هناك إلى جانب الأركان غرفاً وجدرناً ومن تلك الغرف أن يكون المسلم عابدا بعلمه، واستخدامه لذلك العلم فى السلم والحرب معا [2] . وبذلك ينفتح الطريق أمامنا نحو الوسيلة التى تنهى بها مأساتنا [3] . فالصيغة المقترحة «أن تكون مع العلم بقوة الإيمان» فالتدين الذى أراده فكرنا لم يعد نزعة إلى العزلة والتصوف بل هو التدين الذى يجمع معه العقل فى صعيد واحد، أو هو التدين المستنير بنور العقل. فو لم يتخل فى أى مرحلة من مراحل حياته عن محاربة النظرة اللاعقلية، أو اللاعلمية ـ إذا تجاوزت مجالها إلى ظواهر الطبيعة وسلوك الإنسان ـ وهى النظرة التى ظلت تتحكم فى حياتنا العامة حتى أمسكت برقابنا.

وعلى ضوء هذه الصيغة الجديدة التى كونها مفكرنا خلال خمس سنوات قضاها مجتهدا فى تهيئة الأسباب التى تمكنه من أن يكون له الحق فى ابداء رأى فى التراث العربى الذى يعرضه على الناس ـ أقول على ضوء هذه الصيغة التى بلغت

---

(١) رؤية إسلامية ص ٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٢ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٥ .

تمام نضجها فى الأعوام الأولى من السبعينات، أخذ يكتب فيما تصوره من وجوب ملء هذه الصيغة بمشروع ثقافى للمواطن العربى بصفة عامة، والمواطن المثقف بصفة خاصة، وهو مشروع لابد أن يدمج جانبين فى كيان واحد، فمن التراث ما لابد أن يبقى ليضمن للعربى استمرارية تاريخية فى حياته الثقافية، وهى استمرارية ضرورية لتظل للعربى هويته فى جوهرها (١).

ومنذ عامه السبعين أخذ مفكرنا يصدر كتاباإثر كتاب، ومقالا بعد مقال ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة، التى نضفر فيها خيطين معا، أولهما الجانب الذى استقاه من ثقافة أصيلة زرعت فى أرض عربية وأثمرت، وثانيهما جانب متصل بالعلوم فى صورتها الجديدة. والمنهج التقنى المميز لهذا العصر . فهذا كله يجب استزراعه فى أرضنا من شتلات نستوردها من مراكز الحضارة الجديدة فى الغرب(٢).

٤ـ تطهير الأرض قبل إقامة البناء

بدأ زكى نجيب محمود تطوره الروحى بمرحلة يغلب عليها الوجدان والمشاعر الدينية، ويتوارى العقل، ثم انقلبت الصورة فسيطر العقل فى المرحلة الثانية وتوارت المشاعر الدينية إلى حين(وأنْ ظل الوجدان بارزاً فى المقالة الأدبية). ثم عانى فى مرحلة ثالثة من صراع اتخذ صورا شتى فهو أحيانا صراع الجمع بين العقل الوجدان، وأحيانا أخرى صراع بين ثقافتين: ثقافة وافدة لايملك إلاأن يُعجب بما فيها من عمق، ومن قدرة على التطور والنمو. وثقافة تمتد جذورها فى أعماق ماضينا، ولكن علاقتها بالحاضر تزداد ضعفا مع الأيام.ويشعر القارىء أن كل كلمة يصور بها هذا الصراع ـ فى الثلاثية ـ إنما تعبر بأمانة عن معاناة حقيقية وتجربة شخصية صادقة (٣).

كانت مشكلة التوفيق، إذن ، بين «العقل والوجدان» بين «العلم والدين» بين

---

(١) «حصاد السنين» ص١٦ ـ ١٧ . (٢) «حصاد السنين» ص ١٨ .

(٣) يرى د. فؤاد زكريا أن «السطور التى كان فيها المؤلف يعبّر عن حيرته وأزمته الفكرية، أصدق بكثير من تلك التى كان فيها يلتمس حلا لتلك الأزمة، ويقترح لتلك الحيرة مخرجاً «تجديد الفكر العربى فى الميزان ص ١٠٠ ـ وأنْ كنت أعتقد أن الميزة الأولى لزكى نجيب محمود هى اخلاصه للفكر وهو أمر قليل الحدوث ، للأسف، مع مثقفينا.

الثقافة الوافدة التى يلعب فيها العقل دورا رئيسيا، وثقافتنا العربية التى يغلب فيها سيطرة الوجدان ـ هى شغله الشاغل طوال حياته،وهى ربما نبعت فى الأصل من شخصية زكى نجيب محمود نفسه فهو رجل يحمل فى صدره حسا فنيا مرهفا من ناحية، ثم هو يحمل، من ناحية أخرى، رأسا ينطوى على عقل تحليلى صارم. ومن هنا فقد كان فى الأعم الأغلب يعانى هذا الصراع فى أعماقه، قبل أن يستشعره فى ثقافة مجتمعه. ولقد أراد فى الثلاثية (ابتداء من تجديد الفكر العربى) أن يحل هذا الصراع فى مركب يجمع الطرفين معا، بحيث يدمج التراث العربى القديم فى حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة فى آن معا [١]. فراح يبحث عن طرائق السلوك التى يمكن نقلها من الإسلاف العرب بحيث لاتتعارض مع طرائق السلوك التى استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة [٢].

ومفكرنا مثل كثير من الفلاسفة ـ ديكارت وبيكون والغزالى ..إلخ.. يعمد إلى تطهير الأرض مما فيها من ألغام قد تنسف البناء من أساسه لو أقمناه عليها، ومن هنا انقسم مشروعه إلى جانب سلبى، وجانب إيجابى . ويتمثل الجانب السلبى فى ثلاثة عوامل معوقة تشدنا إلى الوراء وتمنعنا من الإنطلاق، وهى «أغلال» تغل أقدامنا وتعوقها عن السير «بل تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد..»[٣] . ولهذا فمن العبث أن نرجو نهوضا قبل أن نحرر أنفسنا من تلك القيود والأصفاد لتنطلق عقولنا نشطة حرة.وهو يكتفى بالإشارة إلى ثلاثة عوائق هى:

أولاً: احتكار الحاكم لحرية الرأى:

يشير مفكرنا إلى قبة أساسية ويسميها «أس البلاء» وهى أن يجتمع السيف

---

(١) تجديد الفكر العربى ص ١٠ . (٢) المرجع نفسه ص ٢٠ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٦ .

والرأى الذى لا رأى غيره في يد واحدة ، ولقد كانت تلك هى الحال فى جزء من تراثنا هو الجزء الذى ندعو إلى طمسه ليموت.. فتاريخنا الطويل يعبر ، فى الواقع، عن مأساة لحرية الفكر، وذلك بسبب إجتماع السيف والرأى في يد الحاكم فنراه يقتل المفكر لرأى أعلنه، أو يكتفى أحيانا بأن تكون الفكرة قد دارت فى سريرة الخصم دون أن يعلنها أو ينطق بها ـ على نحو ما كان موقف الخليفة المهدى من بشار الشاعر[1] .وهناك الكثير من الأمثلة على إعاقة حرية التفكير، وإعلان الرأى بسبب جبروت الحاكم وسطوته، فهناك المحاكمة التى أجراها اسحق بن إبرايم ليمتحن القضاة والمفكرين فى مسألة «خلق القرآن» حيث جمع اسحق الفقهاء والقضاة، ومنهم أحمد بن حنبل وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين ثم توجه إليهم بالأسئلة واحداً واحداً: فمن تمسك برأيه قُتل، ومن استسلم وجعل شعاره «أننا نأخذ بما يأمرنا أمير المؤمنين» ـ فقد نجا.والمعارضون ليسوا مجرد مخالفين للحاكم فى الرأى فحسب» بل هم من حشو الرعية، وسفلة العامة ...» [2].

ويسوق مفكرنا الكثير من الأمثلة: الحلاج المتصوف ، بعد بشار الشاعر ،ومن الفقهاء أحمد بن حنبل ،وبشر بن الوليد.ومن المفكرين الجعد بن درهم، وابن المقفع وغيرهم وغيرهم.

وينتهى مفكرنا إلى أنه لم يكن فى ساحة الفكر عند الإسلاف «حوار» حراً إلا فى القليل النادر، وفى مواقف لم تكن بذى خطر كبير على سلطة الحاكم، فهذه الساحة «.. لم تكن تعلو فيها نخلة واحدة، أو قلة من النخيل، ليحيط بها كلأ قصير، فإذا ما دفعت حرارة التربة ذلك الكلأ أن يرتفع برؤوسه، جذت رؤوسه لتظل قريبة من مواضع الأقدام ...» [3].

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤ . (٢) نفس المرجع ص٣٨ .
(٣) تجديد الفكر العربى ص ٤٦ ـ ٤٧ .

ثانياً: سلطان الماضى على الحاضر:

سلطان الماضى على الحاضر هو بمثابة سيطرة الأموات على الأحياء ومهما كان إجماع السلف على صدق فكرة فإن ذلك لايجعلها صادقة أو كما قال ديكارت «إن إجماع الكثرة الغالبة من الناس لاينهض دليلا يُعتد به لاثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا» فنحن لانصل إلى الحقيقة بعد الأصوات المؤيدة، فإن كانت كثيرة فهى حقيقة وإلافهى باطل!

وفضلا عن ذلك فإن سيطرة الماضى على الحاضر قريبة الشبه مما أطلق عليه فرانسيس بيكون «أوهام المسرح» وصور فيها ما للموتى من تأثير قوى فى نفوس الأحياء بما لهم من شهرة واسعة تملأ النفوس بالرهبة. مما يحول دون تقدم الفكر أو تبديل أوضاع الحياة لاسيما إذا توهمنا أن كل ماهو قديم «معصوم من الخطأ» فعندئذ تنسدل الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات العلم والمعرفة .وماذا يضيف الأحياء إلى كتب التراث التى علّتها مسحة من قداسة سوى شروح،واجترار؟..وهكذا نكسو هذه الكتب بالجلال والرهبة، بحكم أنها تراث هبط على الناس من أسلافهم الميامين : «ولم يكن على المفكر، عندئذ، إلا أن ينكب على تلك الصحف انكبابا حتى يحللها لفظا لفظا.. »[1] وهى فى معظمها لاتضيف فى النهاية حرفا واحدا جديد، بل تكتفى بالشرح، فهى، كما قلنا، شروح ثم شروح على الشروح، وتعليق، وتعليق على التعليق: «ولقد عنى القوم ـ وما نزال فى أثرهم نعنى ،بعمليتى التلقن و«التلقين» ، لأنها هى عندنا سلفا وخلفا على حد سواء، التعلم والتعليم.. »[2] فالعلم كله عندنا «يلقن» للمتعلم فإذا نبغ هذا المتعلم ليصبح ، مثلا، أستاذاً بأحدى الجامعات «إذنوا له بالتلقين» على نحو ما كانوا يفعلون مع مشايخ المساجد فى العصور الوسطى. فالحفظ والتلقين الذى لايزال يسيطر على مناهج التعليم عندنا حتى الآن أثر من سيطرة مناهج الماضى وطرقه على الحاضر.

---

(١) جديد الفكر العربى ص ٥٤ .   (٢) نفس المرجع ص ٥٧ .

ثالثاً: تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات

ثالث العوامل المعطلة لتقدمنا، والمقيدة لعقولنا،و المكبلة لأرجلنا هو الميل الشديد الذى نحسه نحو أن تكون قوانين الطبيعة فى أيدى نفر من «الصالحين» الذين ينصرف «صلاحهم» إلى تعطيل أى قانون من قوانين الطبيعة حسب مشيئتهم.والخطير فى الأمر أن هذا الاعتقاد لايقتصر على سواد العامة بل ينصرف إلى العلماء أنفسهم ؛ علماء الكيمياء، والفزياء، والنبات، وطبقات الأرض... إلخ فى قلب جامعاتنا «فأسلافنا السذاج ابان عصور الضعف، وأقراننا المعاصرون فى عصر العلوم كلاهما سواء فى قبول ما يحكى لهم من أن من ذوى النوايا الطيبة، والقلوب المؤمنة، من يطير فى الهواء بلا أجنحة، ومَنْ يسير على الماء بلا حوامل . كلاهما سواء فى قبول تصديق ما يحكى لهم من قدرة أصحاب الكرامات على أن يغرفوا من وعاء صغيرة على النار طعاما يكفى ألفا من عباد الله الجائعين،وأن تخرج لهم الطيور الخضر من العدم لتظلل رؤوسهم إذا اشتد بهم الهجير .. كلاهما سواء فى تصديق ما يحكى لهم من القوة السحرية لكلمات تكتب أو تقال فإذا العليل صحيحاً معافى، وإذا المهزوم المغلوب غالبا منتصراً... وإذا الرزق كثير والخير وفير بغير عناء العمل .. » (1).

ولابأس هنا أن نورد اعتراضا للزميل د. حسن حنفى، على النظر إلى هذا العمل على أنه معوق للانطلاق ـ يقول:«أن تعطيل القوانين عن طريق الكرامات صحيح عند فريق خاصة الأشاعرة، لكنه غير صحيح عند فريق آخر وهم المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع، وعند ابن رشد.. إلخ ، فلماذا الانتقاء حتى نبدو غير علميين لصالح التراث الغربى العلمى الذى يربط بين الأسباب والمسببات ..؟» (2).

غير أن الدكتور حسن حنفى هنا يخرج عن الموضوع تماما، فهو يصور «هذا

---

(1) تجديد الفكر العربى ص ٦٠ .

(2) د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى» إشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود مجلة القاهرة العدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٩٣ .

العائق » على أنه كان رأيا فى الماضى، قالت به فرقة من المتكلمين ورفضته أخرى..! ونسى ، أو أهمل ، ما بدأ به مفكرنا من أن هذا العامل المعوق مازال قائما بيننا حتى اليوم ـ وربما يجهل أصحابه الفرق التى أيدت والتى عارضت فى آن معا ـ ولو أن الأمر قد اقتصر على تراث الماضى، لما أخذنا عجب ولا كانت هناك مشكلة، لكن الخطير فى الأمر أن هذه الفكرة مازالت متغلغلة فى ثقافتنا الحاضرة، لا فقط بين العامة، بل الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وبين الأساتذة ـ الذين يعملون فى الجامعات، ويقومون بتدريس العلوم الحديثة : الكيمياء ، والفزياء، والنبات ،وطبقات الأرض ! فليست المشكلة «تاريخاً مضى»، ولايجوز أن نستشهد بما قالته الأشاعرة ونتغاضى عن اعتراضات المعتزلة، بل أن العائق قائم بيننا حتى اليوم.

٥ـ مشكلات متجددة

تلك كانت «عقبات على الطريق اختصرها مفكرنا فى ثلاث ـ تعوق نهضتنا وتشل حركتنا، وتمنعنا من الإنطلاق. وإن كانت العقبة الأولى هى، فى تصورى أخطر العقبات جميعاً...!

طهَّرنا الأرض من الألغام ونريد إقامة البناء. فما هو المطلوب الآن؟ علينا بادىء ذي بدء أن نسأل أنفسنا سؤالا طرحه مفكرنا مراراً ـ فى أحاديثه الإذاعية فى الكويت، ثم «فى تجديد الفكر العربى»، وبعدها فى مقدمة كتاب «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ـ وهذا السؤال هو : أتكون مشكلات حياتنا اليوم هى نفسها المشكلات التى عالجها الأجداد فى الماضى، وأجهدوا أنفسهم فى البحث عن حلول لها..؟! وهل نستطيع أن نفيد اليوم من هذه الحلول أم أن هناك مشكلات إنتهت وثقافة فى تراثنا لانعيشها اليوم ؟ «ويجىء الجواب بالنفى القاطع لوحدة المشكلات»، فنحن نواجه مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما ورثناه من قيم مبثوثة فى تراثنا، لسبب بسيط هو أنها لم تكن هى نفسها المشكلات التى صادفت أسلافنا حتى نتوقع منهم أن يضعوالها الحلول...» [١].

---

(١) تجديد الفكر العربى ص ٧٣ .

فالمشكلات القديمة فى أية ثقافة هى مشكلات ميتة، ومحاولة أحيائها ضرب من التغاضى عن «العقل المتطور وعود إلى البساطة الذهنية الأولى، وسعى للبحث عن ملاذ نبتعد بواسطته عن المشكلات والصعوبات القائمة، وهروب إلى الجدب والعقم» ـ على حد تعبير هيجل (١).

فما هى المشكلات التى نواجهها اليوم، ولم يكن يعلم أسلافنا عنها شيئاً، أعنى أنها اختلفت قليلا أو كثيرا عن مشكلاتهم..؟ يعتقد مفكرنا أن على رأس هذه المشكلات «مشكلة الحرية» بمعناها السياسى، ومعناها الاجتماعى وهما المعنيان اللذان تدور حولهما أرجاء الحياة المعاصرة. (٢) وسوف نتحدث فيما يلى بإيجاز عن هذه المشكلات، وعلى رأسها «مشكلة الحرية» التى كانت موضع اهتمامه فى أحاديثه ومقالاته ومحاضراته وندواته.

(أ) مشكلة الحرية

الحرية التى نقصدها هنا هى الحرية السياسية التى لم يكن أسلافنا يعرفون عنها شيئاً، ذلك لأن فكرة الحرية فى تراثنا القديم كانت تقابل«الرق» فالفرد من الناس أما أن يكون حرا ذا حقوق وواجبات، وأما أن يكون عبدا لغيره، فلا حقوق له إلا ما يأذن به مولاه. أما الحرية السياسة اليوم فهى تنصرف إلى اختيار الحكومة بانتخاب المواطنين بطريق مباشر أو غير مباشر. (وكان ذلك بتأثير أوربا وأمريكا). وما ظهر حديثا من أنظمة للحكم تكفل للمواطنين أن ينتخبوا مَنْ يمثلهم أمام من تسند إليهم مناصب الحكم، بحيث تكون السلطة فى نهاية الأمر للشعب، فإذا رضى عن الحكومة أبقى عليها، وإذا سخط عمل على إزالتها فى غير حاجة إلى معارك ومذابح وتعذيب وسجن وتشريد (٣).

---

(١) Hegel: History of Philosophy VoL. I P .45 (English Trans . by E.S.Haldane).

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص ٧٣ .   (٣) «تجديد الفكر العربى » ص ٧٤ .

ومرة أخرى يعترض الزميل حسن حنفى على القول بأن تراثنا القديم - لم يعرف شيئا عن «الحرية بمعنييها السياسى والاجتماعى ويذهب إلى أن : «معنى الحرية موجود فى التوحيد .. فى شعار «لا إله» ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب «إلا الله» . وهو موجود أيضاً فى العدل» [1]. أما ممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم، فهو موجود أيضاً فى رأى الزميل، فى تراثنا القديم» : فقد كانت ثورة القرامطة [2] والزنج [3] والعبيد لممارسة الحرية السياسية والاجتماعية وأن لم يستعمل اللفظ [4]. فذلك فى رأيه «خير فى البحث عن اللفظ ، وتحليل الألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليلى ..» [5].

والواقع أن اعتراض حسن حنفى يبعد كثيرا ، مرة أخرى، عن الموضوع المطروح للنقاش، فهو مثلا «يستخرج» فكرة الحرية من مفهومى «التوحيد والعدل» - أى أنه يقوم بتحليل الألفاظ - وسواء نجح فيها أم لافالحرية «المستخرجة» على هذا النحو لاعلاقة لها بالحرية السياسية!.

أما ثورة القرامطة فهى حركة دينية لم تكن تستهدف «تحرير المواطن» بقدر ما تستهدف الاستيلاء على السلطة، ونحن عادة لانفرق كثيرا بين الصراع على السلطة - التى ربما لو انتصرت لكانت أسوأ من السلطة القديمة - وبين الصراع من أجل تحرير المواطن. فالمعروف عن جماعة القرامطة أن أفرادها أخذوا بالطاعة العمياء للجماعة ولزعيمها. وعندما أسسوا دولة فى الأحساء - فى شبه الجزيرة العربية -

---

(١) د. حسن حنفى «أشكال التواصل والانقطاع» مقال سابق.

(٢) القرامطة فرقة من الشيعة الإسماعيلية أسسها فى جنوب العراق عام ٨٩٠ ميلادية حمدان قرميطى (ولفظ قرميطى» - أى أحمر العينين - هو الذى اشتقت منه كلمة «القرامطة».».

(٣) ثورة الزج قام بها الزنج - وهم جماعات العبيد الذين استقدموا من افريقيا عام ٨٦٩ ميلادية . بقيادة رجل فارسى اسمه على بن محمد، زعم أنه ينتسب إلى على فاطمة - استغل أوضاع العبيد السيئة فحرضهم على الثورة، واعداً اياهم بالحرية والثروة.

(٤) راجع فى ذلك كله د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى» : اشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود» مجلة القاهرة - العدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٩٣ .

(٥) د. حسن حنفى: المرجع السابق.

عاثوا فى الأرض فساداً، وأغاروا على قوافل الحج! أما ثورة الزنج التى قامت بمعاونة القرامطة ـ فهى أقرب إلى ثورة العبيد فى روما ـ ولم يقل أحد أنها قامت لتحرير المواطن، ورد حقوقه المسلوبة، بل أن بعض المؤرخين يطلق عليها اسم «فتنة الزنج» فقد أثاروا الرعب فى الجزء الجنوبى من العراق خمسة عشر عاماً!.

أما القول بأنه من الظلم البيّن القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب لأنه عرف نظام الخلافة، والإمامة ـ والخلافة فى تراثنا بنص الأصوليين عقد، وبيعة واختيار ..» [١] . فذلك كله حديث عن «المثال»أو عن «النصوص» . لكن الواقع يدحضه. فنحن نعرف أن موضوع البيعة كان مسألة صورية تماما (كالاستفتاءات الآن) ـ وظلت صوريتها تزداد إلى أن تمت أحيانا لطفل صغير فى الخامسة من عمره، أو على مظروف مغلق لا يعرف الناس ما بداخله [٢]. ومن ثم يظل مفكرنا الكبير على صواب فى قوله : أنه يندر ـ أن لم يكن يستحيل ـ أن تجد طوال التاريخ العربى ـ أن حكومة زالت لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدها. فهناك فوق أريكة الحكم خليفة أو أمير: أخذ الحكم وراثة، أو أخذه عنوة، وفى كلتا الحالين لايزحزحه عن أريكته الا غدر أو قتل أوسجن: فلا الشعب اختار ، ولا الشعب يملك حق العزل! [٣].

(ب) حرية المرأة:

ويتفرع عن مشكلة الحرية مشكلات لهاخطرها (وقد سبق أن عرض لها مفكرنا بإيجاز فى أحاديثه الإذاعية كما ذكرنا من قبل) ـ منها حرية المرأة. فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس ، فقد كانت سالفاتها من بنات «الحريم » و«الجوارى» و«الغانيات» فى حين أن المرأة اليوم أصبحت طبيبة ومهندسة ومحاسبة

---

(١) د. حسن حنفى : المرجع السابق .

(٢) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل فى كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى » سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ١٨٣ ـ ومكتبة مدبولي عام ١٩٩٧ ـ قارن بصفة خاصة ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ وص ٢١٢ ـ ٢١٣ .

(٣) تجديد الفكر العربى ص ٧٥ .

ومدرسة فى مختلف مدارج التعليم إلى درجة الاستاذية فى الجامعة، كما أصبحت المرأة العربية اليوم قانونية، وممثلة للشعب فى مجالس النواب ، ووزيرة مع الوزراء فى قيادة أمتها، فهل يجوز أن يعاملها الرجل اليوم، كما كان يعامل سالفاتها بالأمس؟ ومن هنا فإن المرأة العربية تجد نفسها فى أزمة حادة (١).

(ج) الدخول فى عصر العلم

ومن مشكلاتنا الكبرى كذلك، مشكلة الدخول فى عصر العلم والصناعة، وهو العصر الذى أصبحت فيه المعرفة من جنس يختلف عما كان يسميه آباؤنا «معرفة» اختلاف الأبيض عن الأسود. فقد كانت المعرفة ـ لعهود طويلة «كلاما فى كلام» ثم أصبحت أجهزة بالغة الدقة لقياس الانتقال والسرعة وضبط الاتجاهات . ونقل الصوت والضوء، وتحريك الطائرات والغواصات والصواريخ .. الخ وباختصار انتقل الإنسان من معرفة «اللفظ» إلى معرفة «الأداء» (٢).

(د) مشكلة الوحدة:

من المشكلات التى نصبح معها ونمسى: مشكلة الوحدة العربية، والقومية العربية وما يتهددها من عوام التسلط والعنصرية متمثلة فى الغزو الصهيونى الذى هو أخطر من أى غزو مضى، لأنه غزو جاء ليقيم ويكتسح وليضرب بجذوره فى الأرض، ولأنه غزو تناصره دول كبرى (٣).

كان ذلك ـ بصفة عامة ـ الجانب السلبى فى مشروع زكى نجيب محمود لتجديد الفكر العربى، وهو جانب يتمثل من ناحية فى تطهير الأرض وإزالة العقبات التى تعرقل مسيرتنا، كما يتمثل من ناحية أخرى فى رفض مشكلات الماضى وعدم العمل على إحيائها، والالتفات جيدا إلى مشكلاتنا الجديدة.

طهرنا الأرض وأزحنا الألغام، وتبينا المشكلات فماذا يبقى بعد ذلك؟ يبقى

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٧٩ .   (٢) المرجع نفسه ص ٨١ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٢ .

الجانب الإيجابى من المشروع وهو يتمثل فيما يسميه مفكرنا بالفلسفة العربية المقترحة.

وفى هذه الفلسفة المقترحة يحاول مفكرنا احداث ثورة فى «اللغة»، فهو يرى أن نقطة البدء فى ثورة التجديد هى «اللغة» . ذلك لأن اللغة ليست مجرد تعبير عن أفكار ، بل هى جزء لايتجزأ من عملية التفكير نفسها، بحيث يصبح محالا أن يتغير الناس فكر، دون أن تغير اللغة فى طريقة استخدامها. وهو هنا يسوق ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أننا حين نربط الفكر باللغة فإن ذلك لايعنى أن كل مانتطق به من لفاظ يشكل فكرا؛ فمن النطق ما هو «هراء» وتخليط كتخليط المجانين، ولذلك فرق ابن جنى بين «القول» و«الكلا» بحيث جعل القول ما تتحرك به الشفتان،أما الكلام فلا بد أن يحمل فكرا ومعنى.

الملاحظة الثانية: يعود الكلام المعبر عن فكر فينقسم نوعين الأول الكلام الذى يرتبط بالواقع المحسوس كقولى مثلا«الكويت تقع على الخليج العربى» فهو كلام ذو علاقة بأمر واقع يمكن رؤيته ورسمه على الورق. والنوع الثانى هو الكلام الذى يرتبط بكلام آخر . كقولى : «إن ركوب البحر أمتع من ركوب الطائرة. ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة». فهذا الكلام لايشير إلى إلى شىء فى دنيا الواقع، وإنما هو يعبر عن نفسية المتحدث،وهذه التفرقة هى التى جاءت بها الوضعية المنطقية وأخذ بها مفكرنا فى المرحلة الثانية من تطوره الروحى واعتبرها كشفا هاما فى الفلسفة المعاصرة.

ومفكرنا يعيب على اللغة الغربية أنها كانت فى تراثنا القديم، ومازالت حتى يومنا الراهن ـ من النوع الثانى الذى لايصور الواقع «فهى توشك ألا تنتمى إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها، وبين مجرى الحياة العملية، ولهذا السبب خلق الناطقون باللغة العربية لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية ..» (١).

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٢١٦ ـ ٢١٧ .

وهكذا ينتهى فكرنا إلى أن الفصحى فى تراثنا الأدبى لم تكن أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضى، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس، بل كانت مجالا للفن الذى يهوم فى السماء أوما يشبه السماء. فقد كان الكاتب يُعنى بالقول فى ذاته كيف يجىء مسبوكا [(١)].

فاللغة عندنا نغم يطيربنا فوق أرض الواقع ويصعد إلى اللانهائى والمطلق. والأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين الأول: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية، وأن تكون أداة للتوصيل لامجرد وسيلة لترنيم المترنمين . والثانى: أن تكون الوسيلة الأولى التى ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمى الذى يحل المشكلات [(٢)].

ويشدد مفكرنا على الدورالهام والخطير الذى لعبته الكلمة فى تراثنا حيث كانت هى الفكرة، وهى الثقافة، وهى المهارة، «فاللغة هى عزهم، وهى مجدهم،وهى فنهم، وهى علامة إعجازهم . وخصوصا إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر» [(٣)] وقد تكون الكلمة الجميلة مفتاحا يفتح الأبواب المغلقة، ويفتح الطريق إلى مناصب الدولة، ويفتح الخزائن بالرزق.و قد يكفى لصد الرجل عن قضاء حاجته ألا يكون موهوبا بالنطق الجميل، يقول عمر بن عبدالعزيز: «أن الرجل ليكلمنى فى الحاجة يستوجبها، فيلحن فأرده عنها، وكأنى أقضم حب الرمان الحامض، لبغضى استماع اللحن. ويكلمنى آخر فى الحاجة لا يستوجبها فيعرب ، فأجيبه إليها التذاذا لما أسمع من كلامه »..وهكذا كان موقف العربى على إطلاقه [(٤)].

والواقع أن تحليل مفكرنا لظاهرة اللغة فى ثقافتنا رائع وعميق؛ لاسيما عندما ينبهنا إلى أن المشكلة الكبرى فى اللغة لاتنحصر فى كونها قطعت صلتها بالواقع،و كونت عالما قائما بذاته، بل أنها أصبحت فى نظر العرب بديلا عن الواقع، بحيث

---

(١) المرجع نفسه ص ٢١٧

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٢٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ .

(٤) المرجع نفسه .

يكفى أن نتحدث عن الشىء ولكى نعتقد أنه قد تحقق. وهنا يكون الاهتمام منصبا على الصياغة اللفظية وجمال وقعها، لاعلى ما تؤديه من دور فى العالم الفعلى. فالصيغ اللغوية أنما تفعل فعلها كله، ما دامت حسنة التركيب جميلة الجرس، ولا على صاحبها،ولا على قارئها بعد ذلك أن يهتدى بها فى تجارة أو صناعة أو سفر أو قتال ! [١].

فإذا أراد العربى تحولا إلى عصرنا فإن عليه أن ينتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء. وإذا كان قابيل قتل أخاه هابيل فسفر ذلك بأنه يرمز إلى أن الزارع قتل الراعى، وأن مرحلة من مراحل الحضارة ـ هى مرحلة الزراعة ـ قد أعقبت مرحلة أكثر منها بدائية هى مرحلة الرعى، فإننا فى حاجة اليوم إلى من يقتل قابيل ـ أى المرحلة الزواعية حتى يُخلى المكان لمرحلة ثالثة هى مرحلة الصناعة الآلية، الصناعة التى لاتحتاج من الإنسان إلى عضلات، بل إلى آلات، ولو تحقق ذلك انتقل الإنسان من فكر إلى فكر، ومن حياة إلى حياة، أعنى ، مرة أخرى، أن ننتقل من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل التى تغير بها درجة الأرض [٢].

ويلح مفكرنا على أن التحول المطلوب هو الانتقال إلى «المعاصرة» التى هى «العلم والصناعة»، وهو لايتشكك لحظة واحدة فى أن هذا هو طريق التحول من تخلف إلى عصرية، وهو أن ننتقل من «معرفة» قوامها الكلام إلى «معرفة» قوامها «الآل التى تصنع» [٣] ولهذا فلا بد أن تضيف ثقافتنا العربية المعاصرة إلى الجانب الجميل من اللغة العربية ـ لغة أخرى شائهة قبيحة ينفر منها النظر والسمع، فيسير الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الواقع الكائنة على أرض الحوادث [٤]. واللغة المقصودة هنا هى لغة العلم والتقنية والصناعة.. إلخ أى لابد أن نجعل من اللغة أداة غاية فى ذاتها. فنضيف بذلك فكرا «إلى أدب» . وننتقل من اللفظ «الجميل» إلى اللفظ الدال» ومن جرس اللفظ إلى مدلوله، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع ،

(١) تجديد الفكر العربى ص ٢٣٣ .
(٢) «تجديد الفكر العربى » ص ٢٣٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٩ .
(٤) المرجع نفسه ص ٢٥١ .

وبذلك نخرج إلى عالم الوقائع والأحداث فننظر إلى العالم الخارجى تلك النظرة التى تلتمس فيها القوانين المطردة التى تنظمه، والتى على أساسها يمكن التخطيط لمسارات المستقبل تخطيطا يحقق الأهداف المأمولة [1].

٦ـ إقامة البناء : فلسفة عربية مقترحة.

طهرنا الأرض قبل البناء، وفرقنا بين المشكلات التى عالجها الأجداد ومشكلاتنا المعاصرة التى لانستطيع أن نجد لها حلولا فى تراث القدماء. لكن ذلك كله يمثل الجانب السلبى من المشروع الثقافى الجديد، فما هو الجانب الإيجابى ؟ . بقى علينا الآن أن نعرض لهذا الجانب الإيجابى الذى يتمثل فى فلسفة عربية جديدة تجمع بين «الأصالة والمعاصرة» ،بين «العقل والوجدان»، فلسفة تخرج الأسس الكامنة فى أفكارنا، ومعتقداتنا وسلوكنا، وثقافتنا بصفة عامة ـ تخرجها من حالة الكمون إلى حاة العلن والإيضاح لتسهل رؤيتها ومناقشتها.

ومفكرنا يضرب بأدواته التحليلية ليصوغ لنا فلسفة تعبر عن جذورنا الثقافية : نقرؤها فنجد أنفسنا منعكسة فيها ـ ، وهذا ما حاوله الإمام محمد عبده من قبل ، وما حاوله طه حسين، والعقاد، الحكيم.. إلخ . وإن كانت هذه الأمثلة أقرب إلى عالم الأدب والأدباء منها إلى عالم الفلسفة بمعناها الاحترافى.

فماهى هذه الفلسفة الجديدة التى يقترحها مفكرنا لتكون عربية ومعاصرة فى آن معا؟ هى ضرب من الفلسفة الثنائية تعتمد على ركنين أساسيين هما:

أـ ثنائية الأرض والسماء.

ب ـ ثنائية الطبيعة والفن.

وسوف نتحدث عن كل ركن منهما بإيجاز.

أـ ثناية الأرض والسماء:

يذهب مفكرنا إلى أننا لو تعمقنا ضمائرنا، لوجدنا أن هناك مبدأ واضحا عنه

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٥٤ .

انبعث، وما تزال تنبعث، سائر أحكامنا في مختلف الميادين . وهو مبدأ لو عرضناه على الناس في لغة واضحة بسيطة وصريحة، لما وجدت منهم أحدا يحتج أو يعارض، وأعنى به مبدأ الثنائية التى تشطر الوجود شطرين: لايكونان من رتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما، وهما: الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلى والحادث ، أو قل أنهما ـ بصفة عامة ـ الأرض والسماء [1].

وهو ينبهنا إلى أن الثنائية التى يقترحها تختلف عن ثنائية أفلاطون التى بلغت حدا من التجريد ألغت معه وجود الأفراد الجزئية، أو على حد تعبير هيجل أن أفلاطون سدد طعن قاتلة للشخصية الحرة اللامتناهية [2] ، بصفة خاصة أفراد البشر، فليس للفرد الإنسانى الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك فى الإنسانية بمعناها المجرد. وهذا الالغاء لحقيقة الأفراد لايتفق مع عقيدتنا التى تلقى على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون أفرادا، لا أنواعا وإلا أجناسا ولا جماعات . وهناك كثير من الآيات القرآنية التى تجعل الإنسان الفرد مسؤولا عن معتقداته: فالإيمان فردى ، والمسؤولية فردية ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾(النجم:٣٨ ، الزمر:٧ ، فاطر : ١٨ ، الإسراء :١٥ .. إلخ). ويستخف بالذين يقولن ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ**﴾(الزخرف: ٢٣) [3] . وذلك يعنى اعترافنا الصريح بالوجود الحقيقى لهؤلاء الأفراد ، فى حياتهم الدنيا، وفى حياتهم الأخرى على حد سواء.

النظرة الثنائية التى تناسبنا هى، إذن ، نظرة متميزة وفريدة، تجعل الكائن الحى الواحد المطلق فى جهة، وتجعل الأفراد الجزئية فى جهة أخرى. ثم تقسم عالم الأفراد

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٧٤ .

(٢) هيجل «أصول فلسفة الحق » ص ١١٢ ترجمة أمام عبد الفتاح إمام (المجلد الأول من المؤلفات الهيجلية) ـ أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٣) قارن : امام عبدالفتاح امام «مدخل إلى الفلسفة» ص ١١١ من الطبعة السادسة، مؤسسة دار الكتب الكويت عام ١٩٩٣ .

هذا إلى كثرة من عناصر،بالنسبة لأفراد الناس ـ على الأقل ـ لأنها نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنسانى الحى المسئول فى عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعى. فكأنما هى نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة: ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق. والكثرة بالنسبة إلى أفراد الناس الداخلين فى هذا الكون المخلوق، تتضمن نوعين من التفرقة والتمييز، أحدهما تفرقة تميز الخالق، عن مخلوقاته بشرا، كات تلك المخلوقات أم غير بشر: ثم تفرقة أخرى تميز ـ فى عالم المخلوقات ـ بين البشر وسائر الكائنات،وذلك لتجعل الإنسان، دون سائر الكائنات، ضربا من الإرادة الحرة المسئولة التى لاتخضع لقوانين الطبيعة كل الخضوع ، لكنها فى مقابل هذه الحرية، كان عليها أن تحمل عبء الأمانة، أمانة الحرية فى شجاعة وأقدام. ويترتب على هذه النظرة الثنائية أربع نتائج على النحو التالى:

١ـ أننا لانطمئن بالا حين يقال عن الإنسان أنه ظاهرة تخضع كلها للقوانين العلمية، ونحرص على أن نبقى جانبا منه يستعصى على ذلك التقنين لأنه جانب فريد خلاق، مسئول عن خلقه وأرادته [١].

٢ـ كما أننا نرفض فى مجال الأخلاق أن يكون مدار الفعل الأخلاقى السليم منفعة تعود على الناس. لأننا نرى أن الفضيلة هى جزاء نفسها .ومن ثم نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة. ولاينفى ذلك أن يجىءالواجب مصحوبا بنتائج نافعة،فوق كونه واجباً. لكنه واجب يؤدى من قبل نفكر فيما يترتب عليه من نفع .وهذه الوقفة الخلقية نتيجة مباشرة للصورة الكونية التى تصورناها ؛ إله خالق وعالم مخلوق، وفى هذا العالم إنسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسئولة، التى تتصرف فى إطار التشريع الألهى، لكنه مع ذلك تصرف فيه حرية الأختيار، التى من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله.

٣ـ ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضاً موقف خاص بمعايير الجمال فى الفنون والآداب. فالفن عندنا هو فى هندسة تشكيلاته، هندسة يطرب لها الذهن من

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٧٧ .

وراء الحاسة المدركة. فالفن العربى فى زخارفه ورسوماته تتماثل فيه المربعات والدوائر والمثلثات وغيرها من أشكال الهندسة بحيث يراعى أنه إذا امتدت عينى الرائى فى أحد أطرافه، أحس أنه يستطيع أن يمد تلك التشكيلات الهندسية الى غير نهاية.وفى هذه الإنطلاقة من المحسوس إلى المعقول،من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومن الطبيعة إلى ما وراءها ، يكمن جوهر الروح العربية (١).

٤ـ ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضاً نظرية خاصة فى تحليل المعرفة الإنسانية، فالفلسفة الثنائية المقترحة تجعل للمعرفة نطاقين: لكل منهما وسيلة خاصة به؛ فإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها جاءتنا المعرفة عن طريق آخر. ولا يجوز لأى من النطاقين أن يزاحم الآخر فى وسائله. وبعبارة أخرى علينا أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجا، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجا آخر . أما منهج العلوم الطبيعية فقائم على مشاهدة الحواس وإجراء التجارب، وعلى سلامة التطبيق. أمامنهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية، مثلا، فقد نلجأ إلى شهادة الحواس والتجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى أملاء الوحى أو إلى ما يسرى بين الناس من عرفوا تقليد (٢) . ومن الواضح أن قسمة الوضعية المنطقية تعود فتطل برأسها من جديد مع قدر طفيف جدا من التعديل.

ب ـ ثنائية الطبيعة والفن

الثنائية الابستمولوجية التى عانى منها مفكرنا فى صدر شبابه، ولخصها فى «الشرق الفنان» ـ والتى تجمع بين نظرة الصوفى ونظرة العالم ـ أدت الآن إلى ثنائية انطولوجية ـ وهو يرى أنها غالبة على الذهن العربى ـ تشطر الوجود شطرين، فتظهر ثنائية بين الأرض والسماء،وبين الخالق والمخلوق، بين الواقع والمثال،بين الدنيا والآخرة، بين المعقول والمنقول.. إلخ . لكن لابد أن نكون على عى بأن هذين الشطرين ليسا من مرتبة واحدة ولاوجه للمساواة بينهما. ذلك لأن نظرةا لعربى، فى

(١) تجديد الفكر العربى» ص ٢٧٨ . (٢) «تجديد الفكر العربى » ص ٢٨٨ .

صميمها، هى أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع، وأن الخالق قد خط وخطط وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب. وأن المثال سرمدى ثابت، وعلى الواقع أن يفسر نفسه على بلوغه.وأنه إذا تعارضت الآخرة والدنيا،كانت الآخرة أحق بالاختيار، وأن المنقول إذاما تناقض مع المعقول، ضحينا بالمعقول ليسلم المنقول.(١).

وعلينا أن نلاحظ هنا عدة أمور هامة:

أولاً: الأمر الأول الذى ينبغى علينا أن نلاحظه أننا أمام ثنائية حادة بين الغيب والشهادة،بين الروح والجسد، بين الإنسان والله.

ثانياً: أن العربى لم يتصور العلاقة بين الطرفين على أنها علاقة تبادل أو أخذ وعطاء، بل هى علاقة الحاكم بالمحكوم. والحاكم هنا مطلق السلطان، والمحكوم معدوم الحول والحيلة.

ولايغير من الصورة أن يكون الحاكم المطلق عادلاً، وأن يكون المحكوم ملاقيا جزاء وفاقا.إذ ما يزال طريق السير فى اتجاه واحد: يهبط الأمر من أعلى فيصدع به الأسفل.

ثالثاً: أن الصورة الموجودة فى السماء انعكست على الأرض،وأصبح النظام السياسى نسخة من النظام السماوى. فإذا كانت قوانين الطبيعة يمكن أن تتعطل أو تطردبحسب ما يشاء الحاكم السماوى المطلق ، فإن حاكم الدولة الأرضية يمكن أن يعبث بقوانين المجتمع فيطبقها أو لا يطبقها حسب مشيئته . فها هنا أيضاً فى صورة حياة الإنسان فى مجتمعه، نجد أن لصاحب السلطان أن يريد، وعلى الناس أن يطيعوا .ولهذا تجد أن الكلمة فى مجتمعاتنا لصاحب القوة النافذة، ولصاحب الجاه.والحق مع صاحب النفوذ.

رابعاً: سوف يترتب على ذلك أيضاً أن تكون الأخلاق هى أخلاق الواجب، والأهم من ذلك أن الواجب مفروض علينا من صاحب السلطان. والأصل أن يكون

---

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٩٤ .

صاحب السلطان فى عليائه من السماء، ثم جـاز أن يتمثل، كمارأينا، فى المتربع على كـرسى الحكم من أفراد البـشر. ولهـذا فـاننا لا نتصـور أن تكون الأخلاق «أخـلاق سعـادة» تعود علينا قيـمتهـا بحياة نافـعة سعـيدة طيبـة. بل الواجب هو الواجب لأن سلطة عليـا أوجـبتـه علينا. مـهمـا تغيـرت ظروف العـيش وتطور المجـتمع تبـدلت أوضاعـه.و نحن لانتـصور أن تتطور مـعاييـر الحكـم الأخلاقى، فـإذا تطور المجتـمع انسلخت دنيـا الحيـاة الواقـعيـة عن دنيا القـيم الأخلاقـيـة وأصبح الفـعل فى ناحيـة والعقول فى ناحية أخرى (١).

ولقد ألفنا هذا الأزدواج إلفا توهمنـا معه أنه طبيعة الأمـور، ومن ثم كان النفاق الذى يقع فى كل لحظة، لاتكاد نمسه أو نعيه، فلا تثير فينا دهشة أن تنفرج الزاوية بين المدرسـة بقيـمهـا والبيت بفـعله،أو أن تكون هذه الزاوية أشـد انفراجـا بين المسجـد والسوق (٢).

واستكمالا لهـذه الصورة جاءت حياتنا الفنية انعكاسـا لهذه النظرة الشـاملة التى تُعلى من شأن الخارج على حساب الداخل، فـالمعيار يهبط عليك من أعلى، ولاينبثق من طويتك. ولهـذا كـانت الأولويـة فى حـياتـنا الفنيـة لسـلامـة الشكل لا لحـيـوية المضمـون: فالرسـوم أشكال هندسيـة، والقصـائد تفعـيلات موزونة. وتسـربت هذه الشكلية إلى مناشط الحـياة جميعـا، فما دمت قد حافظت على الشـكل المقبول ، عند القانون أو عند الشـرع أو العرف، فقـد أديت واجبك بغض النظر عمـا ينطوى عليه هذا الشكل من لبـاب الفعل . فنحن نهتم «بالمظـهر» لا بالحقـيقة: فـاظهر للناس فى أوضاع الغنى تكن غنيا، وفى أوضاع الحرية تكن حرا، وفى أوضاع العالم تكن عالما. فالمهم هو أن يُسلّم الشكل من الشوائب (٣).

---

(١) تجديد الفكر العربى ص ٢٩٨ . (٢) المرجع السابق ص ٢٩٩ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٩٩ .

وهكذا ينتهى مفكرنا إلى أن من تصورنا لهذه الثنائية التى تفصل بين السماء والأرض، نشأ طغيان الحاكم بالمحكوم، وانهدمت ضرورة القوانين فى الطبيعة والمجتمع على السواء، وعلت الإرادة على الفكرة، وسبقت قوة الجاه رجحان الحق، وأصبحت الفضيلة واجبات مفروضة، وبات الفن شكلا بغير مضمون [١].

ولايرى مفكرنا مانعا أن تبقى هذه الثنائية فيما يختص بعلاقة الإنسان بربه، لكنه يوجب أن تتضاف إليها ثنائية جديدة تكفل لنا النتائج المسايرة للعصر الجديد، وهى ثنائية العلم والحرية .. أما «العلم فهو يعنى معرفة ظواهر الطبيعة، أى العلم بالطبيعة وما فيها من صنوف الكائنات. غير أن ذلك يستوجب أن يكون الإنسان نفسه «ذاتاً، عارفة، عالمة، باحثة ، منقبة». فيصبح هناك ذات تعلم وموضوع يعلم: الذات العارفة، والموضوع المعروف، الإنسان والعالم.

والنتيجة التى تلزم عن هذه القسمة هى ضرورة أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم مع ضرورة أن تظل للذات حريتها، فترغب وترهب ، وتحب وتكره وتختار وتدع ، وتقبل وتدبر، وتجرؤ وتجبن .. إلخ.

فالعلم بالطبيعة الخارجية قيد، وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجينها حرية، والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هى ما تريده للمواطن العربى، وإذا تقيد الناس بحقائق العلم تشابهوا على اختلاف قومياتهم وتباين أجناسهم. أما الحرية نفسها انطلاق الذات وراء طبيعتها.وها هنا يختلف الناس، فردا عن فرد أولا، وأمة عن أمة ثانيا،اننى حين أثبت حقائق الطبيعة الخارجية. فذلك «علم» والعلم واحد للجميع. أما حين اتعقب حقائق الطبيعة الداخلية، فذلك«فن»، و«الفن منوع بتنوع الأفراد والأمم . العلم موضوعى والفن ذاتى.وينبغى أن أحذر خلط العلم بأهواء الذات.أو أن أزيف الفن بموضوع يملى عليه من الخارج. وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الإنسان المعاصر. وعند مفكرنا أن العربى متخلف عن عصره، لأنه لم يكتسب العلم بالطبيعة ، كما أنه لم ينشىء فنا يعبر عن ذاته. فهو أن عرف شيئا عن «العلم» فقد

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

استمده من غيره ثم حفظه حفظ التلميذ لدرسه. والفن كذلك سلعة منقولة عن سوانا (عن أسلافنا أومعاصرينا) - فإذا كان فى المنقول فن، فالفن لغيرنا عبر به عن ذاته هو، أما نحن فذواتنا مطمورة تنتظر الفنان الأصيل.

فإذا انطلقنامن هذه النقطة: الحقيقة العلمية عن الواقع التى يتشابه الناس فى الخضوع لها، والعبارة الفنية التى تصور الذات، فنتشابه جميا فى الحرية عند صوغها، أسلمتنا هذه النقطة إلى نتيجة لازمة. وهى أننا سواسية أمام العلم والفن معا، فلا يكون التفاوت بيننا بسبب المنصب أو الجاه أو النفوذ أو الثراء، بل فلانا أصاب الحق فى العلم والصدق فى الفن. بالعلم بالمشترك نعرف العالم ونغيره. وبالحق الذاتى نعرف الإنسان ونقومه بالعلم المشترك تنشأ الحضارة بنظمها ومصانعها وتجارتها.. إلخ وبالتعبير الفنى عن الذات تنشأ الثقافة بقيمها التى تفرق بين الحسن والقبيح، والمقبول والمرذول (١).

ج- قيمة العقل فى تراثنا:

ويضيف مفكرنا إلى هذه الثنائية التى تتميز بها الفلسفة العربيةخاصية أخرى يجعلها تقوم بدور الحلقة الرابطة بينناوبين الأسلاف فى مجال الفكر والثقافة بحيث تجىء هذه الصلة طبيعية لامتكلفة ولامصطعنة . وهى خاصية «المحاكاة» بالمعنى الذى فَهِمَ به أرسطو الفن عندما ذهب إلى أن الفن محاكاة للطبيعة أو بالمعنى الذى وصف فيه «جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) عمله فى تجديد الفلسفة - والمنطق بصفة خاصة - «بأنه يريد أن يصنع لهذا العصر مثل ما صنع أرسطو لعصره..» (٢).

ومن ثم فإن علينا أن نتعقب أسلافنا لنرى ماذا صنعوا تجاه دنياهم لنصنع نحن تجاه دنيانا. ويرى مفكرنا أن أهم ما كان يميزه العربى القديم فى وقفته تجاه العالم من حوله هو أنه نظر إليه نظرة «عقلية» .ومن هنا فإذا أردنا مواصلة السير على هدى تراثنا لنربط الحاضر بالماضى، فإن علينا أن نلتزم بهذه النظرة العقلية التى اصطنعوها

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٣٠٢ .

(٢) تجديد الفكر العربى ص ٣٠٦ .

وأن اختلفت مشكلاتنا عن مشكلاتهم. وهو يريد أن يفهم «العقل» هنا بأنه الانتقال من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، ومن وسيلة إلى غاية، ومن شاهد إلى مشهود عليه.. إلخ فالعقل فى مجال الاستنباط انتقال من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، وهو فى مجال التجربة انتقال من معلوم إلى مجهول، ومن شاهد إلى غائب، ومن ظاهر إلى خفى.. الخ، ومن ثم كان العقل هو الذى يتعقب الحدث إلى أسبابه أو إلى نتائجه. وبهذا التعريف للعقل تستطيع أن نقول أن العربى القديم قد يتميّز به كلماتأمل أو نظر. ومن شأن هذه الوقفة العقلية أن ترد الاشتات إلى وحدة تضمها ضمة المبدأ الواحد لنتائجه المتفرعة. أو العلة الواحدة لسلسلة معلولاتها. فقد رأى العالم مؤلف من كشرة من الكائنات ، فالتمس لها الرباط الموحد، وقل ذلك فى قواعد اللغة، وأحكام الشرع ـ وهكذا طفق العربى يرد الكثرة إلى وحدة تبرز ما فيها من تجانس [1].

ويعتقد مفكرنا أن أرسطو كان فى تحليلاته المنطقية يتجه بحديثه إلى المفكر العربى من بعده، ليجعلها هذا المفكر من أهم علامات المثقف فى عصره وهنا يتساءل «لماذا لم تستجب الهند، مثلا، للمنطق الأرسطى استجابة العرب..؟» ويجيب «جزء من الجواب عندى أن وقفة العربى من الأمور طابعها العقل..» [2] وهو يعتقد أن الشعب الذى يتميز بالنظرة العقلية إذا ما رأيناه فى بعض حالاته يلوذ بطراوة الوجدان ورخاوته ، من ضغط العقل وقسوت، فإنما نرجح عندئذ، أن قد أصابه شيء من الوهن أو الضعف.

غير أن الاعتراض الرئيسى على الزعم بأن الروح العربى الأصيل روح «عاقل» هو: كيف يتفق هذا الزعم مع سيادة الشعر فى الثقافة العربية القديمة. والشعر وجدان أساساً ..؟ ألم يكن للشعر مكانة عُليا فى الثقافة العربية؟، فكيف نوفق بين صفة الشعر الغالبة، وبين الزعم بأن العرب قد تميزوا بنظرة عقلية. [3] وإجابة مفكرنا على هذا الاعتراض تتبع من خبرته الشخصية فهو هنا كأنما يتحدث عن نفسه، يقول

---

(١) تجديد الفكر العربى ص ٣١٥ . (٢) المرجع السابق ص ٣١٣ .

(٣) نفس المرجع ص ٣١٦ .

ليس بين الأمرين تناقض يحول دون أن يجتمعا معا «فكم وقع لنا فى خبرتنا الشخصية المحدودة من أمثلة لرجال جمعوا بين العقل العلمى، إذا ما كان المجال مجال عقل وعلم،ووجدان الأديب كلما استثارات وجدانهم أحداث الحياة ! وإذا صدق هذا على أفراد من الناس، فماذا تكون الأمم إلا مجموعات من أفراد؟ وهو أصدق فى الأمة العربيةمنه فى أى أمة أخرى مما نعرف ..» (١).

وهكذا يعود مفكرنا إلى فكرة الجمع بين «العقل والوجدان» وإلى تكرار فكرة «الشرق الفنان» فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين ـ وغلبت ثقافة العقل ـ فلسفة وعلما ـ فى تراث أوربا، فقد كان فى شرقنا العربى ذلك الجمع المتزن بين عقل ووجدان. فالثقافة العربية تمثلت منطق أرسطو بكل ما فيه من ركون إلى الحدس والوجدان. وهذه المزواجة الثقافية بين العقل والوجدان ، تلائم المزاج العربى . واللغة العربية، ملاءمة كاملة. فبحكم ذلك المزاج يفصل العربى بين السماء والأرض، بين المطلق والنسبى، بين اللانهائى والمحدود، بين خلود الآخرة وفناء الدنيا. يفصل بينهما ذلك الفصل الذى لايجعل لكل عالم من العالمين أهلا غير أهل العالم الآخر، بل عنده أن أهل هذا هم أنفسهم أهل ذاك، غير أن الواحد تمهيد للثانى.

وإذا تساءلنا الآن كيف يتاح للولى المعاصرأن يتابع السير على طريق العربى القديم، كانت الإجابة: أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفه لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهى عين «العقل» ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة ذاتها. أعنى أن يأخذ العربى المعاصر موقف من العربى القديم صورته لامادته، فيأخذ الوقفة العاقلة المتزنة ليطبقها لا على مسألة «الكبائر ومرتكبيها»، بل فيما يعرض له هو من مشكلات عصره: كمشكلة الفرد والجماعة، ومشكلات الاقتصاد...وغيرها.

تلك كانت خلاصة سريعة للفلسفة العربية التى يقترحها مفكرنا الكبير ، وعلينا قبل أن ننهى هذا البحث أن نقف قليلا لتقييم هذه المحاولة.

---

(١) تجديد الفكر العربى ص ٣٢٠ .

خاتمة : نقد وتقدير:

(١) إذا أردنا تقييم المشروع الثقافى، والفلسفة المقترحة لزكى نجيب محمود، فلابد أن نضع ذلك كله فى سياقه التاريخى لنحكم عليه حكما سليما. لوأننا تأملنا مسار نهضتنا لوجدنا أنها بدأت قبل خاتمة القرن الماضى بسنتين. وعلى وجه التحديد مع الحملة الفرنسية على مصر وسقوط الإسكندرية عام ١٧٩٨، ومازلنا حتى يومنا الراهن نعيش هذه النهضة.

منذ ذلك التاريخ والأفكار تنهمر على تربتنا الثقافية. فقد بذر رفاعة الطهطاوى (١٨٠٠ ـ ١٨٧٣) الكثير من البذور فى المرحلة الأولى حول الحرية والمساواة، فاهتم فى كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» بما أسماه «بالحرية العمومية والتسوية بين أهل الجمعية» ـ وهو يقصد الحرية العامة والمساواة بين أبناء المجتمع.

ولقد عمل مفكرونا بعد ذلك على ، نمو هذه البذور وانضاجها، فعند قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) وصلت الدعوة إلى حرية المرأة إلى ذروتها .وكان أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ ـ١٩٦٣) أول مَنْ بشر بالديمقراطية السياسية. وظهر جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ ـ ١٨٨٩) بدعوته إلى الاحتكام إلى العقل . وواصل الإمام محمد عبده (١٨٤٥ ـ ١٩٠٥) النضال ليحرر حياتنا الدينية مما علق بها من خرافة، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل.

ثم ظهرت أبعاد جديدة للحرية وللمساواة ، وللعقل فدعا عباس العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة. ودعا طلعت حرب (١٨٦٧ ـ ١٩٤٢) إلى تحرير الاقتصاد. وكتب طه حسين(١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) يدعو إلى الحرية الفكرية والالتزام بالمنهج العقلى الصرف. إلخ إلخ.

هذه كلها أفكار تناثرت فى طريق نهضتنا التى بدأت منذ نحو قرنين، لكنها ظلت أفكاراً مبعثرة لاتسلك فى خيط واحد ولايجمعها عقد، ولاتحتويها فلسفة. ومن هنا فقد كان مشروع زكى نجيب الثقافى، والفلسفة الثنائية المقترحة، عملا غير

مسبوق. فليس ثمة، فيما أعلم، محاولة لوضع فلسفة عربية قبله سوى «جوانية» عثمان أمين ، وتعادلية الحكيم.

(٢) أما جوانية عثمان امين فهى ليست مذهبا بالمعنى الدقيق ولا محاولة لاقامة مذهب، وهو نفسه يقول«الفلسفة عندى شىء آخر غير «النسق» المحكم المغلق المحيط..»[1] وإنما هى مجموعة من الانطباعات الشخصية عن الحياة والمجتمع والثقافة، والإنسان.. إلخ . كونها من مطالعاته الكثيرة متأثرا بمجموعة من الفلاسفة والمفكرين منهم ديكارت ، وكانط، وفشته، وبرجسون ،ومحمد عبده .. إلخ وهى ضرب من «التعاطف» مع الأشياء والناس لالتماس «المخبر» لا المظهر، «الباطن» لا «الظاهر»، وتفحص «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج»، وتلتفت إلى المعنى «وإلى» القيمة وإلى الروح».. إلخ لكن ذلك كله مجرد انطباعات ، كما قلنا، وتجارب شخصية وهذا واضح من«اليوميات الجوانية» التى يسجل فيها استاذنا مجموعة من الخواطر والتجارب الشخصية المتصلة بقضايا وأحداث عامة فكرية وأخلاقية.[2].

(٣) أما تعادلية توفيق الحكيم التى عرضها فى كتيب لاتكاد صفحاته تزيد عن مائةوثلاثين صفحة من القطع الصغير فهى سياحة تطوف على ميادين الفكر لتقف عند كل ميدان منها لحظة تعطيك جرعة تفجر فى نفسك بعدئذ تساولات وتأملات، أنها سياحة تطوف بك إلى ميادين: الميتافيزيقا، والأخلاق، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة والجيولوجياوغيرها من فروع العلم والمعرفة. لكن هذه السياحة لايمكن اعتبارها «فلسفة مقترحة» ولاهى«مذهب» يجمع شتات الأفكار التى تبعثرت على طريق نهضتنا منذ نحو قرنين من الزمان.

غير أن الملاحظة التى تستوقف النظر حقا هى أن الحكيم أراد من هذه المحاولة إقامة التعادل بين «العقل والقلب»، حتى أنه ذهب إلى أن اختلال التعادل بينهما «كانت له نتجته الطبيعية التى لابد أن تلازم كل اختلال فى الميزان، وهى القلق ».

---

(١) د. عثمان أمين «الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة » ص ٩ دار القلم القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٤ .

وفضلا عن ذلك فهـو يريد إقامة قاعدة أساسية للتـعادل بين «الإيمان والعقل»، بين «العمل والفكـر» بين «الإرادة البشرية والإرادة الإلهـية» ، كمـا يرى أن الخيـر والشر كليـهمـا ضرورى ليـعادل الآخـر .. إلخ . وكـأن الأفكار التى يعرضـها إرهاصـات بفلسفة ثنائية قادمة أو شعور منه بحاجتنا إلى مثل هذه الفلسفة.

(٤) المشروع الثـقافى عند زكى نجـيب محمـود غير مـسبوق والفلـسفة العـربية الثنائية المقتـرحة هى ضرب جديد من التفلسف ، يحاول لأول مـرة أن يجمع شتات الأفكار التى تناثرت عـلى طريق نهضـتنا دون أن يضـمـها نسق أو تسـلك فى عقـد واحد. وليكون لنا، بذلك «فلسفة عربية» لاتتجاهل العصر ولاتنفصل عن الماضى.

(٥) لاشك أن زكى نجيب محـمود كشف لنا فى مشروعـه، بل فى كل ماكتب، عن سمة أسـاسية من سمات تخلفنا هى الخلط بين مـجالات كان ينبغى التمـيز بينها بوضوح. فنحن فى كـثير من الأحيـان لانفرق بين مجال الدين ومـجال العلم، وبين مجال الوجدان (والدين وجـدان) وبين مجال العقل. وتلك محمـدة نحمدها له لأن إدراك الفـروق والتمـييـزات بين المجالات المخـتلفـة هى البداية الحـقيـقيـة للإنطلاق والتقـدم، فكل مَنْ أراد أن ينجز عملا عظيـما عليه أن يحدد نفـسه كما قـال هيجل بحق ـ فى حين أن الخلـط وعدم التمييـز أو التحـديد الواضح يؤكد التـخلف ويثبت التفكير البدائى الفج.

(٦) وضع مفكرنا يده على مـشكلة رئيسية عندنا وهى اللحـاق بركب الحضارة مع الإبقــاء على هويتنـا العـربيــة. واطلق على هذه المشـكلة مـرة اسم «الاصـــالة والمعـاصرة» ومرة أخـرى الجمع بـين «العقل والوجـدان» أو العلم والدين ومن أجل الوصول إلى حل لهـذه المشكلة كتب «تجديد الفكر العـربى» و«المعقول واللامعـقول فى تراثنا الفكرى» و«ثقافتنا فى مـواجهة العصر»و«مجـتمع جديد أو الكارثة» ..إلخ وهو جهد لم يبذله مفكر آخر فى أية مشكلة.

(٧) ضغط علـى «الدُّمل» عندنا عندما أدرك بوضـوح أن «أس البلاء فى مـجال

الفكر هو أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة، وتلك كانت الحال فى جزء من تراثنا، هو الجزء الذى ندعو إلى طمسه ليموت..!

(٨) لكن هل الصورة الكونية للعلاقة بين السماء والأرض هى التى نقلناها إلى المجتمع فانعكست على تصورنا للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، كما يقول مفكرنا الكبير ، أم أن العكس هو الصحيح، بمعنى أن الواقع الماثل أمامنا هو التصور الأقوى، والصورة الحية التى ننقلها إلى السماء، وليس العلاقة «المتخيلة» بين صاحب السلطان فى علياء سمائه هى التى ننقلها إلى المتربع على كرسى الحكم من أفراد البشر ـ أيهما أقوى وأشد أثرا: دنيا الواقع التى نعيش فيها أم دنيا المثال التى نتخيلها؟

ومن هنا فلايجوز أن نقول أن العلاقة بين الله والإنسان التى تصورها العربى فى تراثه هى الشكل المستتر للعلاقة بين الحاكم والمحكوم ـ ذلك لأن العكس، فى رأينا، هو الصحيح، فالإنسان يرتفع من الأرض إلى السماء فيتصور السماء على غرار ما هو على الأرض . ولهذا كان المصرى القديم يصور السماء على هيئة نهر عظيم أشبه بنهر النيل، ولم يجد غضاضة فى تصوير السفن التى تسير فى السماء بين الكواكب. وكما كان اليونانى فى ديانته القديمة يصور كبير الآلهة «زيوس» على غرار الرجل اليونانى الذى يستمتع بحياته ويجرى وراء النساء، ويخون زوجته المخلصة الوفية ـ وأما زوجته «هيرا» فقد كانت راعية الزواج والأسرة تمثل المرأة اليونانية المتهورة المغلوبة على أمرها.

(٩) فليس صورة السماء (أو العلاقة بين العبد وربه) هى التى انعكست فى النظام السياسى، وإلا فماذا نقول فى أمر الايات القرآنية الكثيرة التى تذهب إلى أن هذه العلاقة تقوم على الحب ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٥٤) ﴾ (المائدة :٥٤) . وفى الحديث القدسى «لايزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصربه ولسانه الذى

ينطق به ـ » وغيـر ذلك كثير مما بنى عليـه صوفية الإسلام مـذهبهم فى الحب الآلهى بنوعيه: حب الله للإنسان وحب الإنسان لله.

(١٠) أمامه الفلسفة الثنائية المقترحة فهى ليـست مستقرة عند مفكرنا الكبير فهو يعتـقد أنها ثنائية لاتسـوى بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحـانى (الله ـ الخالق ـ الروح .. الخ) الأولوية على الشطر المادى (الكون، المادة، الجسـد .. الخ) . فهو الذى أوجـده، وهو الذى يسـيـره ويحـدد له الأهداف «وواضح أننا هنا أمـام واحـدية. إذ يمكن أن يرد الشطر المادى إلى الشطر الروحـانى! ثم يقول أحيانا أخـرى أنها نظرة تجـمع بين الثنائية والكـثرة، ثنائيـة بالنسبـة إلى الله الخـالق والكون المخلوق، وكثـرة بالنسبة لأفراد الناس الداخلين فى حدود هذاالكون المخلوق. ثم نراه يميل ، بصراحة ووضوح، إلى الواحدية لاسـيما فى المقالات التى كـتبها تحت عنوان «من اشـعاعات التوحيد».

(١١) الفلسفة الثـنائية، بصفة عامـة، تعتمد على عنصريـن لايمكن رد أحدهما إلى الآخـر، وها هنا تكمن صعـوبتـها الرئيـسيـة، التى تجلت فى ثنائيـة ديكارت فى العلاقـة بين النفس والبدن، والغـدة الصنوبرية الشهرية التـى اتضح أنها خاطئـة بعد ذلك، ولقـد بذلت المدرسة الديكارتيـة بعـد ذلك جهـوداً مضنيـة لحل المشكلة باءت كلها بالفشل. والصعوبات التى واجهت ثنائية القرن السابع عشر سوف تطل برأسها من جديد مع أى ثنائية تتحدث عن «المادةوالروح» أو النفس والبدن ..إلخ.

(١٢) فى ظنى أن هذه الفلسفة الثنائية المقترحـة ليست فلسفة تضرب بجذورها فى تراثنا بقدر ما هى مشكلة كان يعانيها زكى نجيب مـحمود نفسه طوال حياته: فهو يحمل فى شخصه ـ حس الفنان وصرامة العالم، وهو يجـمع فى أعماقه بين شفافية الوجدان، وجـفاف العقل الخـالص.. الخ. ولهذا كـانت المشكلة أساسـا هى مشكلة وزكى نجـيب محـمود الأديب الفنان صـاحب المقـال الأدبى الشهـير، وعـالم المنطق العقلانى الجاف. فكيف يدخل الأثنان فى إرهاب واحد؟

(١٣) صيغة «الاصالة والمعاصرة» أو «العقل والوجدان» وهى الصيغة المقترحة لحل مشكلاتنا تصطدم بعقبات كثيرة: فهل المعاصرة «هى العقل» والأصالة هى «الوجدان»؟ فى هذه الحالة نكون قد حكمنا على التراث كله بأنه اشبه ما يكون بالعمل الفنى الذى لاتستطيع أن نتعامل معه إلا بوجداناتنا ـ مع أننا كثيرا ما نعود إليه بوصفه يشتمل على نماذج كثيرة من ثنائية العقل والوجدان معا!.

(١٤) كيف يستقيم القول بأ وقفة العربى من الأمور «وقفة عقلية»، وأن الشعب العربى يتميز بالنظرة العقلية ـ مع تأكيدنا فى الجانب السلبى من المشروع أن هناك عاملا مكبلا لأرجلنا من السير «وهو ذلك الميل الشديد الذى نحسه فى نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة فى أيدى أصحاب القلوب الورعة الطيبة»..؟[1] ألم نقل أن تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات عقبة بالغة الخطورة فى طريقة تقدمنا، وأننا نحس بميل دفين إلى الإيمان بها ؟. وأن اللاعقلانية فى جماهيرنا» مغروزة فى طبائعها كألوان جلودها. فجماهيرنا دراويش بالوراثة، ولاعجب أن تروج فيهم الخرافات والكرامات والخوارق» [2].

(١٥) وأخيرا مهما يكن من أمر الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى هذه الفلسفة العربية الثنائية المقترحة ـ فسوف يبقى لمفكرنا الكبير أنها أول محاولة لإقامة «فلسفة» ، ووضع نسق للأفكار المبعثرة التى اقتصرت عليها نهضتنا حتى الآن.

ولقد كان من الضرورى أن تظهر فلسفة تضم شتات الأفكار الكثيرة التى ظهرت عن الحرية، والعدالة ، والمساواة، والتقدم،والتراث،والمعاصرة، والعلم، والدين، والوجدان، والعقل.. وعشرات غيرها امتلأت بها الساحة الثقافية منذ نحو قرنين دون أن تسلك فى عقد واحد، ولن يكون فى استطاعتنا أن نقول أن عندنا «فلسفة عربية» مالم تجمع هذه الأفكار فى نسق واحد، وتفسرها فكرة واحدة. ولقد أخذ مفكرنا بيدنا ليخطو بنا أول خطوة على طريق التفلسف ، ونأمل أن يتلوها خطوات.

---

(١) تجديد الفكر العربي ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٣ .

"الباب الثانى"

الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود

الفصل الأول

« زكى نجيب محمود فى
تيار النهضة العربية »

«تمهيد»

فى ظنى أن معظم الأخطاء التى وقع فيها كل من أراد أن يقيّم فكر زكى نجيب محمود، إنما ترجع إلى سبب رئيسى واحد هو عدم متابعة تطوره الفكرى والاكتفاء بالنظر إليه من خلال الوضعية المنطقية وحدها، ومن ثم اعتباره: «صاحب مدرسة فلسفية يتابر على إثرائها وتدعيمها منذ سنوات فى إخلاص ودأب وأناة..» (١).

وما دمنا قد حكمنا عليه بأنه صاحب مدرسة فمن الطبيعى أن تعارضه «المدارس الأخرى» سواء أكانت يسارية كالماركسية أو يمينية كالسلفية المتزمتة ـ وأن ينظر إليه أصحاب اليمين وأصحاب اليسار جميعاً، وكأنه لم يفعل شيئاً سوى نشر الدعوة التى يقوم عليها مذهبه، وتثبيت دعائمها، على نحو ما يفعلون هم أنفسهم: «حتى استطاع أن ينّمى حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب» (٢) ومن هنا كان نقد الوضعية المنطقية يعنى، فى الحال، نقداً لزكى نجيب محمود، حتى وإن اعترف فريق من أصحاب هذا النقد أنه «أنشأ مدرسة خاصة فى داخل المدرسة الوضعية المنطقية»(٣) أو اعترف غيرهم أن الدور الذى لعبه زكى نجيب محمود فى ثقافتنا يختلف عما تقوم به الوضعية المنطقية فى بلاد أخرى كانجلترا أو أمريكا وغيرهما من الدول المتقدمة التى لا يمكن أن نقول إن هذه الفلسفة تقوم فيها بعملية تنويرية . أما عندنا .«فقد كان التصدى للخرافات الغيبية بالنقد شرطاً لكل نقد فى بلادنا فيما بدأت علاقات العالم القديم تسير فى الاضمحلال (وقام فيها زكى نجيب محمود بدور بارز) فالحقت سهام نقده ضرراً فادحاً بالقيم الرجعية.. فضلاً عن أنه لم يتهاون طوال فترة ليست بالقصيرة مع الكهانة الجاهلة فى الكثير من المسائل العلمية، ووجهت إليه أحجار الاتهامات

(١) محمود أمين العالم «معارك فكرية ص ١٤ دار الهلال عام ١٩٧٠ ط ٢ .

(٢) المرجع نفسه ، فى الصفحة نفسها.

(٣) د. يحيي هويدى، الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان ص ٣٠ ـ ٣١ مكتبة النهضة ١٩٧٢ .

الطائشة، بخلاف الحال مع ممثلى الوضعية المنطقية فى شروط اجتماعية مختلفة...»(٤).

ومع ذلك كله فقد أصبح من المألوف أن تصادفك فى مجال الدراسات التى تتصدى لبحث الفلسفة فى العالم العربى «كليشيات» أقرب إلى المسلمات بأن الرجل يحمل لوا الوضعية المنطقية فحسب، وأنه أكبر داعية لها، وهذا هو كل دوره فى حياتنا الثقافية.. «من المؤكد أن زكى نجيب محمود هوأبرز ممثل لهذا التيار فى الوطن العربى..» (٥) .وكأن المسألة أصبحت بديهية لا تحتاج إلى شرح أو تفسير فقد صدر الحكم وانتهى الأمر بأنه ممثل الوضعية المنطقية وحامل أختامها ووكيل أعمالها لا أكثر ولا أقل ! فإذا ماكُتِبت عنه أطروحة أكاديمية فإنها تستهدف دراسة «الوضعية المحدثة وفلسفة زكى نجيب محمود» (٦) . إذ أنه :«إلى هذا الاتجاه الفكرى تقدم الدكتور زكى نجيب محمود بطلب انتساب، وأصبح ممثله فى الفكر العربى ..»(٧) وعلى هذا النحو يسير معظم الكتاب على اختلاف مذاهبهم، واتجاهاتهم الفكرية، لانستثنى من ذلك أولئك الذين لم يدركوا الفرق بين الوضعية المنطقية والمذهب الوضعى الفرنسى الذى وضعه أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) فى منتصف القرن الماضى فخلطوا بينهما على نحو ينمّ عن جهل فاضح ثم اتهموا مفكرنا بأنه على صلة «بالاستعمار الغربى» مثله مثل طه حسين وعلى عبدالرازق ومن لفّ لفهما(٨).

---

(٤) إبراهيم فتحى في تقديمه القيم لكتاب «نقد العقل الوضعى » ص١٨ من تأليف د. عاطف أحمد أصدرته دار الطليعة في بيروت عام ١٩٨٠ .

(٥) د. احمد ماضي «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي فى الفكر الفلسفي العربي المعاصر » ص ١٧١ «بحث فى الفلسفة فى الوطن العربي المعاصر» ضمن بحوث المؤتمر الفلسفى العربي الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت عام ١٩٨٥ .

(٦) رسالة ماجستير للدكتور أحمد ماضي ـ وانظر فصلا بنفس العنوان فى رسالته لدرجة الدكتوراه ـ وقارن بحثه السالف الذكر ص ١٧٢ .

(٧) الدكتور عاطف أحمد «نقد العقل الوضعي: دراسة فى الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود » ص ٣ ع دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ ـ وعنوان الكتاب يدل فى الحال على منظور الكاتب ـ رغم وجود ومضات جميلة في تقديم الاستاذ إبراهيم فتحي لهذا الكتاب.

(٨) الدكتور محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» وقد خصص فيه فصلا لمناقشة الدكتور زكي بعنوان «الدين خرافة» ص ٢٩١ دار الفكر بيروت ١٩٧٠ .

والخلاصة أن كل ما يعلمه نقادنا ـ للأسف الشديد عن زكى نجيب محمود عندما يرد ذكر اسمه ـ أنه صاحب «خرافة الميتافيزيقا» التى صدرت عام ١٩٥٣ أى منذ ما يقرب من نصف قرن ـ أما زكى نجيب محمود الميتافيزيقى الذى كتب فى بداية الأربعينات بحثاً عن حرية الإراة أخذ فيه بنظرية الجبر الذاتى Self - Determinaton وهى نظرية ميتافيزيقية فى صميمها (٩) ـ فهم لا يعلمون عنه شيئاً، لأنهم لم يشغلوا أنفسهم بدراسة الجوانب المختلفة لتطوره الروحى ـ إنهم يعرفون جيداً زكى نجيب محمود «صاحب النطق الوضعى» الذى صدر عام ١٩٥١ ـ أما زكى نجيب محمود المفكر التنويرى الذى كتب منذ «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ ما يقرب من عشرين كتاباً تدور كلها حول بعث الفكر العربى وتجديده فإنهم لايعلمون عنه شيئاً ـ وما حاجاتهم إلى مثل هذه المعرفة، وقد حبسوا فكره فى قوالب محددة واضحة سهلة هى قوالب الوضعية المنطقية على نحو ما يفهمها أصحابها فى انجلترا والولايات المتحدة؟! فى استطاعتهم بعد ذلك أن ينهالوا عليها نقداً وتجريحا مستخدمين انتقاد الماركسيين الانجليز على وجه الخصوص ! وكأنه لافارق بين ما فعله مفكرنا وما فعله كارنب وآير وغيرهما!

ولو أن الرجل أراد أن يكّون مدرسة، كما يزعم هؤلاء النقاد، تنشر مبادىء الوضعية المنطقية، وتترجم نصوصها وتروّج أفكارها لوجد عشرات من تلاميذه على استعداد تام للقيام بمثل هذا الدور منذ زمن بعيد (١٠) لا سيما وأن كل مَنْ تتلمذ على يديه لم يستطع أن يفلت من سيطرته القوية على عقول الشباب منذ اللحظة التى بدأ فيها التدريس بالجامعة. فهذا واحد من ألمع مفكرينا يصف تأثيره عليه عندماكان

---

(٩) قارن مثلا ما يقوله هو مان راند «من أن هذا الحل لمشكلة حريةالإرادة الذي يوحد بين الإرادة وبين الجبر الذاتي في هوية واحدة هو الحل الكلاسيكي الذي يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون .

J. Herman Randall: Philosophy: An Introduction p. 237., Barnes 7 Noble N.Y.1942.

وتوجد جذوره عند اسبنوزا

(١٠) قارن مثلا «مقالنا زكي نجيب محمود كما عرفنه» ـ في الكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بجامعة الكويت ص ٥٧ .

تليمذاً له فى أواخر الأربعينات فيقول: «الحق أن أصدق وصف ينطبق على التأثير العميق الذى تركه أستاذنا فى تلاميذه هو ذلك الذى أطلقه الفيلسوف الألمانى إيمانويل كانط على التغيير الذى أحدثته فى عقله كتابات فيلسوف انجلترا الأكبر: ديفيد هيوم، وذلك حين قال ك لقد أيقظنى هيوم من سبات اليقين الجازم الذى لايتشكك فى شىء . ولقد كان هذا بعينه هو ماأحدثته محاضرات الدكتور زكى فى عقولنا، ونحن فى منتصف تعليمنا الجامعى..» (١١).

معنى ذلك أن أثره فى تلاميذه كان قوياً وعارماً: «فمن وراء مظهره الهادىء وصوته الخفيض إعصار مدمر..!» (١٢) وتلك شهادة يعلنها تلاميذه فى كل مكان فلو أنه أراد أن يكوّن مدرسة، كما يقول أصحاب النقد المتسرع، لو جد من تلاميذه مَنْ يؤلف ومَنْ يترجم ، ومَنْ ينقل الوضعية المنطقية بشتى زواياها وأبعادها إلى الثقافة العربية ـ لكنه لم يفعل بل كانت معظم الرسائل الأكاديمية التى أشرف عليها إبان أستاذيته بالجامعة ـ تدور حول موضوعات فكرية لاعلاقة لها بالوضعية المنطقية(١٣) ! ..وهذا يدل على أن اهتمامه بهذا المذهب كان لأسباب تنويرية فى المقام الأول، فهو من المذاهب التى شنت حرباً لا هوادة فيها على الخرافة، وهو من أقرب المذاهب إلى العلم والتفكير العلمى ، هو فى النهاية منهج ـ لايتقيد، بمضمون معين.

ولعل سوء الفهم الواسع لفكر هذا الرجل ـ وما ترتب عليه من نظرات ضيقة تَعدتْ تماماً عن تقديره تقديراً سليماً هو الذى اضطره إلى أن يعلن أكثر من مرة توضيحا لموقفه للذين لم يفهموا الدور الذى يريد للوضعية المنطقية أن تقوم به

(١١) د. فؤاد زكريا فى تقديمه للكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بآداب الكويت تحية للدكتور زكي فى عيد ميلاده الثمانين ـ انظر ص ٣ .

(١٢) المرجع السابق.

(١٣) كانت رسالة كاتب هذه السطور عن «المنهج الجدلى عند هيجل» ـ رسالة د. محمود زيدان عن «وليم جميس» ـ ورسالة فرحات عمر عن «القانون العلمى» ، والمرحوم الدكتور عزمي إسلام عن «جون لوك»، ود أحمد فؤاد كامل عن «ليبنتز» ..إلخ إلخ.

فيقـول: «لقد كنتُ لسنوات طوال مخطئاً بين مخطئين لأننى كنتُ بدورى أتعصبُ لتيار فلسفى معينّ على ظن منى بأن الأخذ به يقتضى رفض التيارات الأخرى، لكنى اليوم - مع إيمانى السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا - أؤمن كـذلك بأن الأمر بيـن هذه الاتجاهات الفلسفـية إنما هو أمـر تكامل فى نهـاية الشـــوط»(١٤) لم يقرأ أصحاب الأحكام المبـتسرة السابقة عبـارة كهذه، وهى ليست بالقطع تبـرؤاً من المذهب الوضعى المنطـقى - أو التجـريبية الـعمية كمـا يحلو له أن يسميها - أو تنصلاً منه، وإنما هو إعلان بأن المسـألة ليست تعصباً لمذهب، إنه تصريح ضمنى بأنه استفاد من هذا المذهـب، وأنه وظفه «لصالح الفكر التنويرى» (١٥).

وأنه تجاوزه بعد أن تطور فكره وصـقلته التجارب: «علمتـنى خبرة السنين - بين ما علمـتنى - أن من أخطر مزالق الفكر أن أقيدّ نفسى فى حدود إطار مذهبى،تقـييداً يجعلنى أرجع فى كل أمورى إلى مبادىء قبلته، ومالم يتفق معها رفضته، وذلك لأن الخبـرة علمتنى أن تيـار الحيـاة أغزر جداً من أن يُلَـم به مذهب واحد بعـدد قليل من المبـادىء والقواعـد ، ولذلك كان من التطور الـطبيـعى فى حيـاتى الفكرية - دون أن تعمد شيـئاً عن تخطيط وتدبير - أن أجدنى قد اتخذتُ لنفـسى فى اتجاهات الفلسفة المعاصرة إتجاهاً هو فى حقيقته «منهج للتفكير»، لا «مذهب» يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته، فكنتُ كمن وضع فى يده ميزاناً يزن به ما يشاء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير ..»(١٦).

لم تكن الوضعـية المنطقـية، إذن ، سوى مرحـلة فى فكر زكى نجيب محـمود ، توقف عندها قليلا، وتأملها طويلا، ودرسها بعمق كيـما يستفيد منها فى هدف أعلى هو المهمة التنويـرية التى يقوم بها (١٧) .ومن ثمَّ فإننا نسىء فهمه أولا، ونظلمه ثانياً،

(١٤) «هموم المثقفين» - ص ٤٥ - ٤٦ • صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٨١).

(١٥) قارن «قصة عقل» ص ٩٢ وص ٩٤ .. إلخ.

(١٦) «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٢٤٦ .

(١٧) وفـي جميع الحالات يصعـب أن نقول عـنه أنه «كان داعيـة إلى الوضـعية المنطقية التي نذر نفسه =

ونغفل الدور الكبير الذى قام به ثـالثا، إذا ما توقفنا عند هذه المرحلة، أو حكمنا على دوره من خلالهـا فحسب ، بل إن على البـاحث الجاد،إذا أراد أن يكون منصفـاً لهذا المفكر، أن يتـتـبع تطوره الروحى مـحاولاً أن يضـعه فـى مكانه الصحـيح منخـارطه النهضة الثـقافية العربية، وبين كـبار مفكرينا التنويريين الذى قاموا بهـذه النهضة منذ أوائل القرن الماضى وحتى يومنا الراهن..! ومن ثمّ فلا مندوحـة لنا عن القيام بعرض سريـع لمسار نهـضتنا التى بدأت مع الحـملة الفرنسـية إلى أن نصل إلى «زكى نجـيب محمود» المفكر والأديب لنتعرف على إسهاماته فى هذه النهضة.

مسار النهضة:

إذا كان المؤرخون الغربيـون يحددون النهضة الأوربية بسقوط الـقسطنطينية عام ١٩٥٣ على يد الأتراك العثمانيين، بعد أن فتحها محمد الثانى الملقب بمحمد الفتح ـ فإنـنا نستطيع أن نحـدد «نهضـتنا العـربية» بغـزو الغرب ـ هذه المرة للشـرق على يد نابليون بونابرت وسقوط الإسكندرية عا ١٧٩٨ أو أى قبيل فاتحة القرن التاسع عشر بسنتـين[١٨] . منذ ذلك التاريخ بدأ عصـر نهضتنا الذى لا لازلنا نعيـشه حتى يومنا الراهن دون أن نتجاوزن إلى ما يمكن أن نسميـه فى تاريخنا «بالعصر الحديث» . غير أن هذه الفتـرة الطويلة ـ التى طالت أكثـر مما كان ينبـغى لها ، لم تكن كلهـام سطحاً واحداً مـتصلاً ـ بل كانت مـتدرجة فى مسـتويات ثلاثة كل منها يرتفع على سـابقه بدرجة، كـالعمارة الإسـلامية حيـن كانت تجعل الطابق الثـانى من البناء أوسعرقـعة بدوره من الطابق الثانى، فبرغم مـا يبن الطوابق الثلاثة المتعاقبة من استـمرارية تجعلها

= لشرحها وتـفصيلها وتبسيطهـا . وأنه أمضى معظم حياته داعيـاً إلى الوضعية النطقية وإلـى عقلانية عربيـة جديدة ، وأنه نجح في تأسيس مدرسة وضـعية منطقـية عربـية واسعـة الانتشار.. » الموسـوعة الفلسفية العربية ـ المجلد الثاني ص ١٣ بيروت عام ١٩٨٩ .

(١٨) لاحظ أن هذه النهضـة العربية لم تبدأ في الوطـن العربي كله دفعة واحـدة وفي الوقت وتلك كانت الحال أيضاً فى النهضة الأوربية ، إذ بدأت أولاً في إيطاليا،ومنها انـتشرت إلى فرنسا وأسبانيا وألمانيا ـ الخ ـ بل ربما كان فى استطاعتنا أن نقـول إن بعض الأقطار العربية لـم تبدأ فى الخروج من العـصور الوسطى إلا منذ سنوات قليلة!.

عمارة واحدة كانت بينها فروق فى السعة كل منها أوسع من سابقه [١٩].

وكان كل مستوى من تلك المستويات الثلاثة فى مسار نهضتنا ينتهى بثورة تنقلنا إلى المستوى الأعلى، لكن تلك الثورة كانت تجيء نتيجة لأزمة للمخاض الفكرى السابق عليها، فثورة عرابى هى نهاية المرحلة الأولى، وثورة ١٩١٩ هى نهاية المرحلة الثالثة، وثورة ١٩٥٢ هى نهاية المرحلة الثالثة.

فما هى هذه المستويات الثلاثة؟ وكيف كان مسار نهضتنا منذ بدأت حتى الآن؟! وأين يوضع فكر زكى نجيب محمود فى هذا المسار؟!

المستوى الأول:

عندما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر كان العالم الإسلامى عاة، الوطن العربى خاصة يعيش: «ظلمة حالكة ومحنة شاملة وجهل مطبق وظلم فادح وفقر مدقع» على حد تعبير أحمد أمين[٢٠] .ولقد وصف مسيو (قولنى Volney السائح الفرنسى الذى زار مصر والشام ـ هذه البلاد فى آخر القرن الثامن عشر بقولهك «إنع الجهل فى هذه البلاد عام وشامل مثلها مثل سائر البلاد التركية يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى فى كل جوانبها الثقافية من أدب وعلم وفن، والصناعات فيها فى أبسط حالاتها، حتى إذا فسدت ساعتك لم تجد مَنْ يصلحها إلا أن يكون أجنبياً»[٢١] .. ويتحدث غيره عن الذين بلغوا من العلم مرتبة القراءة والكتابة فيقولك «إنَّ مصرحين وليها محمد على لم يكن بها أكثرمن مائتين يعرفون القراءة والكتابة، باستثناء من القبط..» [٢٢] ! وقل مثل ذلك بالنسبة لبلاد الشام، إذ يذكر «بورج» أنه

---

(١٩) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٢ .

(٢٠) أحمد أمين «زعماء الاصلاح في العصر الحديث» ص ٦ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٧٩ط ع.

(٢١) المرجع نفسه .

(٢٢) د. حسين فوزي النجار «رفاعة الطهطاوي» ص ٢٩ (أعلام العرب ـ القاهرة) ويري د. محمد عمارة فى تعليقه علي هذه الأرقام أنها تتحدث عن القاهرة فحسب إذ لم يكن هناك احصاء لاسيما بالنسبة لمن تعلموا القراءة فى الكتاب فى الريف ـ أنظر كتابه «رفاعة الطهطاوي : رائد التنوير في العصر الحديث » ص ٩ حاشية ١ .

لم يكن فى دمشق أو حلب بائع كتب واحد [٢٣] ! . حتى إن الحكومة المصرية تخشى تعليم الرياضة والطبيعةوتستفتى شيخ الأزهر «هل يجوز تعليم المسلمين العلوم الرياضية كالحساب والهندسة»؟! فيجب الشيخ فى حذر «يجوز مع بيان النفع من تعلمها»كأن هذه العلوم لم يكن للمسلمين عهد بها ولم يكونوا من مخترعيها وذوى التفوق فيها» [٢٤] . على هذا النحو كان الوطن العربى منعزلا منغلفاً على علوم العصور الوسطى يحفظ بعض الكتب ويجبرها ويكتفى بتقديم شرح على متن أو حاشية على شرح! ولم يكن بينه وبين الشعوب الأوربية اتصال فى جوانب الثقافة أو الصناعة أو نظم الحكم ـ الخ حتى جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر تحمل معها صوراً جديدة وأفكاراً وقيماً جديدة، فأسهمت فى كسر الحاجز الذى بناه العثمانيون من الخرافات والشعوذة حول عقول الشرقيين [٢٥] .ومن المصادفات الغريبة أن ينسحب الجيش الفرنسى فى ١٥ اكتوبر عام ١٨٠١ وهو نفس اليوم الذى ولد فيه رفاعة الطهطاوى رائد النهضة الحديثة!

كان رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) هو باذر البذور فى المرحلة الأولى، وهى البذور التى أخذت تنبت نباتها حتى استنفدت طاقاتها فجاءت خاتمتها ثورة عرابية ـ والبذور التى بذرها إنما هى فكرة الحرية فى صورة الجنينية الأولى،وهذه الفكرة هى المعيار الدقيق لقياس درجات صعودنا فكلما ازدادت الحرية عمقاً، ازداد ارتفاعنا على طريق النهضة درجة بعد درجة [٢٦] .ويكتب الطهطاوى فى كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» فصلاً بعنوان : «فى الحرية العمومية والتسوية بين أهالى الجمعية» ـ أى فى الحرية العامة والمساواة بين أبناء المجتمع ـ وهو يُقسّم هذه الحرية خمسة أقسام: طبيعة فى المأكل والمشرب، وسلوكية فى إطار الأخلاق، ودينية تكفل حرية العقيدة،ومدنية تُنظّم التعامل بين الناس، وسياسية وهوأن تكفل الدولة للمواطن الحريات السابقة.

---

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٩ . (٢٤) احمد أمين «زعماء الاصلاح» ص ٧ .

(٢٥) د. محمد عمارة : «رفاعة الطهطاوى» ص ١٣ .

(٢٦) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٣ .

فالحرية السياسية لم تكن تعنى عنده مشاركة الشعب فى الحكم فذاك أمل بعيد المنال ! على أن هذه الحريات تتضمن «المساواة» فهى تنصرف إلى جميع المواطنين على حد سواء، لم يفرق بين رجل وامرأة، ومن ثَّم يمكن اعتباره أول من دعا إلى حرية المرأة دعوة انتهت إلى ذروتها عند قاسم أمين. كما أنه كان أول مَنْ بشرّ بالديمقراطية السياسية التى صاغها فيما بعد أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) بل كان الطهطاوى بمثابة الصيحة الأولى «نحو الإصلاح الزراعى» بالمعنى الاشتراكى الذى نفهمه اليوم ، عندما كتب فصلا عنوانه «مطلب فى تقسيم الأرض بين مالكها وزراعها» : «ينحو فيه باللائمة على مُلاّك الأرض الذين لايعطون الأهالى إلا بقدر الخدمة والعمل ،وعلى مقدار ما تسمح به نفوسهم فى مقابل المشقة !»(٢٧) .

وفى نفس هذه المرحلة ظهر جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ليجد التربة المصرية قد أصبحت صالحة للثورة بفضل التنوير الذى أحدثه الطهطاوى بتعاليمه : «لقد جرّب الأفغانى أن يبذر بذوراً فى فارس والاستانة،فلم تنبت ثم جرّبها فى مصر فأنبتت ..» (٢٨) ثمانى سنوات قضاها الأفغانى فى مصر (من مارس ١٨٧١ حتى أغسطس ١٨٧٩) كانت من خير السنين بركة على مصر وعلى العالم الشرقى، لأنه كان يدفن فى الأرض بذوراً تتهيأ فى الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الإزهار فماأتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد فى سبيلها فهذا أصلها»(٢٩).

والأفغانى، إلى جانب اهتمامه بفكرة «الحرية» يتم أيضاً بفكرة صاحبتها منذ بداية النهضة حتى الآن وأعنى بها «الأحكام إلى العقل» فيؤلف رسالة فى الرد على الدهريين (أو الماديين) يحتكم فى كل خطوة من خطوات السير إلى ما ظنَّ أنه حجة عقلية فهو مثلا يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقوم على الصدفة على حين أن نظام الكون نظام مدبر، ولايجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا

---

(٢٧) مجتمع جديد أو الكارثة ص٦٤ .

(٢٨) احمد أمين «زعماء الإصلاح» ص ٦٨ .

(٢٩) المرجع السابق.

النظام المحكم، كما أن نظرية التطور تجعل اللامتناهى ينتج عن المتناهى، وهو مالا يجوز عند العقل...إلخ (٣٠).

لكن الأفغانى،وأن يكون قد اضطلع بدوره على الضوء الذى ألقاه رفاعة الطهطاوى من قبله، فقد ارتفع بفكرة الحرية على المستوى الأول نفسه، عندما نقل الولاء للحاكم الذى افترضه الطهطاوى ليجعله ولاء للشعب (٣١).

وهكذا اشتدت الإرهاصات الفكرية فى المرحلة الأولى حتى تمخضت آخر الأمر عن ثورة عرابى التى كانت أول ثورة رفعت شعار مصر للمصريين، وإنْ كانت قد اكتفت بإزالة الحرمان عن المصرى دون أن تشكك فى حقوق الفئات الأخرى الدخيلة من أتراك وجراكسة! (٣٢).

المستوى الثانى:

انتهت ثورة عرابى بدخول المستعمر البريطانى مصر عام ١٨٨٢ لتبدأ المرحلة الثانية فى مسار نهضتنا الحديثة ـ وهنا يظهر على المسرح عمالقة يشدون الأبصار والأسماع: الامام محمد عبده (١٨٤٩ ـ١٩٠٥) (٣٣) . يناضل ليحرر حياتنا الدينية مما عَلِقَ بها من خرافة، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل، غير أن أهم ما عُنى به هو توضيح العقائد الأساسية فى الإسلام توضيحاً يُبينّ استنادها إلى منطق العقل، فتراه فى كتابه «الإسلام والنصرانية» يفصل القول فى الأصول التى يقوم عليها الإسلام، ويجعل الأصل الأول لهذا الدين هو «النظر العقلى» يقول «أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى،والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومَنْ قاضاك إلى حاكم فقد أذعن

---

(٣٠) من زاوية فلسفية ص ١٠ . (٣١) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٤ .

(٣٢) المرجع نفسه.

(٣٣) تشاء ترتيبات القدر أن يموت الإمام محمد عبده فى نفس العام الذي يولد فيه زكي نجيب محمود حتي لاتنقطع حلقات التنوير، فإذا مات رائد ظهر فى أثره رائد جديد !

إلى سلطتـه، فكيف يمكنه بـعد ذلك أن يثـور عليـه؟!» (٣٤) . أمـا الأصل الثـاني للإسـلام فهـو «تقديم العـقل على ظاهر الشـرع عند التعـارض، فقـد اتفق أهل الملّة الإسلامية على أنه إذا تعارض العـقل والنقل أُخذ بما دلّ عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمـه. والطريق الثانى تأويل الـنقل مع المحافظة على قـوانين اللغة حـتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل...» (٣٥).

وعلى المسرح ظهر من العمالقة قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) بدعوته إلى تحرير النصف المستبعد من الأمـة أعنى المستعبد مرتين :فهو أولا مـستعبد من الرجل ثـم هو والرجل مستعبـدان للمستعمر! كماظهر مـصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨) بزعامته السياسية التى اتجـهت نحو تحرير البلاد من المستعمر .وأحـمد لطفى السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) وإصراره على أن تُقيّد الحكومة سلطانهـا، بحيث لاتسيطر إلا على ما تدعو الضرورة إلى سـيطرتها عليـه وهى ثلاثة :الجيش ، والشـرطة، والقضـاء. وفيمـا عدا ذلك من المرافق والمنافع فـالولاية للأفـراد والمجامـيع الحرة ! وكـان من أبرز مبـادىء الحركة اللبرالية التى قادها لطفى السيد مبدأ: أن تكون السيادة للقانون لا للأشخاص وأن يحكم الحاكم بإرادة الشعب لصالح الجمهـورد كله لا لصالح طبقة معينة أو فرد بذاته، ثم مبـدأ أن تكون مصر للمـصريين، ولكنه هذه المرة أوسع معنى مما كـان عليه فى شعـار الثـورة العرابـية : لأن مـعناه هذه المرة أن تسـتـقل مـصـر عن الأتراك مع استقلالها عن الإنجليز. وكان من مبادئه أيضاً أن حرية الوطن لا تتحقق إلا إذا تحققت حرية المواطن، على أن حرية المواطن لاتتحقق إلا فى ظل حـرية سياسية يكون معناها أن يشترك كل فرد فى حكومة بلاده اشراكاً تامـاً كاملاً، وهذا هو معنى نسميه سلطة الأمة ! وهنا نلحظ الوثبـة الهائلة التى انتقلنا بها من المـعنى الضيق للحرية السيـاسية كما فهمـها الطهطاوى إلى معناها كما حدده لطفى السيد. هذا كله فـضلا عما سعى إليه لطفى السيـد من تطوير التعليم الذى أراد له أن يكون تنمية للـحرية الفكرية بعد

(٣٤) محمد عبده الإسلام والنصراية » ص ٥١ مكبة محمد صبيح عام ١٩٥٤ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٥٢ .

أن كان منحصراً فى إعداد الموظفين للحكومة،وكذلك أيد لطفى السيد دعوة قاسم أمين فى حرية المرأة. لكنه هنا أيضاً قفز بالمعنى المقصود عالياً، فبعد أن كانت حرية المرأة عند قاسم أمين تعنى أن تكشف المرأة عن وجهها برفع الحجاب، أصبحت عند لطفى السيد تعنى حق المرأة فى التعليم حقا مساويا لحق الرجل فيه.وتمخضت هذه الإرهاصات الفكرية عن ثورة ١٩١٩ التى انتقلنا بها درجة أعلى ! (٣٦).

المستوى الثالث:

على الرغم من أن زكى نجيب محمود ولد فى المرحلة السابقة ١٩٠٥ فإن تكوينه العقلى أولا، ثم إنتاجه الفكرى بعد ذلك، كان ولايزال،داخل هذا المستوى الثالث، فهو فى مرحلة التكوين فى عشرينات القرن وثلاثيناته - يُقبل إقبالا شديدا على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالا مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية فى مصر لاسيما فى الفكرتين الرئيسيتين «فكرة الحرية» من ناحية، و«فكرة العقل» من ناحية أخرى (٣٧).

ولقد كانت حياتنا الثقافية فى هذين العقدين نشطة، فيذكر أحمد أمين مثلا فى كتابه «حياتى» أنه كانت هناك مدارس الأصدقاء من ذوى الثقافة الإنجليزية يكثر فيها الحديث عن شكسبير وديكز، وماكولي ، وشو ، وهـ . ج . يلز ..إلخ وجمعية أخرى من أصدقاء من ذوى الثقافة الفرنسية يكثر فيها ذكر جان جاك روسو، فولتير راسين، وموليير، ودوركايم.. إلخ . ثم التقت الجمعيتان فى تحرير جريدة اسبوعية اسمها «السفور» تدافع عن آراء قاسم أمين فى تحرير المرأة وتدعْو إليها (٣٨).

غير أن هذه المرحلة تشهد أبعاداً جديدة لفكرتى «الحرية» و«العقل» لم تطرأ للسابقين على خاطر . فها هو عباس العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) يدعو إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة، وينتهى إلى نظريته الشهيرة التى تذهب إلى «أن الجمال

---

(٣٦) «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٦٦ . (٣٧) قصة عقل ص ١٦ .

(٣٨) أحمد أمين «حياتى» ص ١٧٢ - ١٧٣ دار الكتاب العربي بيروت ١٩٧١ ط٢ .

والحرية وجهان لحقيقة واحدة» ، فى الوقت نفسه فكرة التحرير تشمل الموسيقى، فها هو سيد درويش (١٨٩٣ ـ ١٩٢٣) يعمل على تحرير الموسيقى من صيغتها القديمة التى كانت تستهدف الطرب لتصبح تصويراً أو تعبيراً لما يتردد فى صدور الناس بكل فئاتهم. وهذا طلعت حرب (١٨٦٧ ـ ١٩٤٢) يدعو للتحرير الاقتصادى بإنشائه لبنك مصر وشركاته، وهنا على عبد الرزاق يحرر مفهوم الحكومة الإسلامى من تقليد الخلافة ويصدر كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٥٢ يعلن فى آخر فقراته أن «الدين الإسلامى برىء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة.إن هذه الخطط السياسية لاشأن للدين بها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل،وتجارب الأمم وقواعد السياسة» (٣٩).

كذلك كان طه حسين فيما كتب داعياً إلى الفكرتين معا «الحرية» و«العقل »، أوقل إنه كان يدعو إلى الحرية الفكرية بالتزام المنهج العقلى الصرف، حتى فى البحوث التى قد تبدو غير خاضعة لذلك المنهج فها هو يقول «أريد أن أصطنع فى الأدب ، هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية فى هذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحث خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً» (٤٠) .وهنا أحمد أمين (١٨٨٧ ـ ١٩٥٤) ولجنةالتأليف والترجمة والنشر بما رفعته من مصابيح يرى الناس على أضوائها ثقافة الأقدمين والمحدثين (٤١).

وأخيراً نصل إلى زكى نجيب محمود الذى يكمل بإنتاجه الغزير وفكره القوى الواضح، وتحليلاته العقلية لكثير من المفاهيم والأفكار السائدة ـ هذه الحركة التنويرية

---

(٣٩) على عبدالرزاق «الإسلام وأصول الحكم» ص ,١٨٢ المؤسسة العربية للدراسات ـ نشرة مع وثائق المحاكمة د. محمد عمارة.

(٤٠) «في الشعر الجاهل» ص ١١ مطبعة دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ثم بعد ذلك في الأدب الجاهلي ص ٦٩ مجلد ٥ من المؤلفات الكاملة.

(٤١) «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٦٦ ـ ٦٧ .

الكبرى التى بدأت فى القرن الماضى وامتدت حتى يومنا الراهن ـ وهو نفسه يلخص دعوته فى عناصر رئيسية تجمع الأفكار التنويرية السابقة وتزيد عليها يقول: «أنا أدعو بكل قوتى إلى أن نزيد من اهتمامنا «بالعلم» حتى ولوجاء ذلك على حساب الجانب الوجدانى وأدعو إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة، ثم أدعو إلى البحث عن صيغة تصون لنا هويتنا دون أن يضيع منا العيش فى عصرنا.. تلك خطوط واضحة أدرتُ عليهاكل ما بذلتُه من جهود... »(٤٢) . وسوف نرى بعد قليل كيف أنه يلخص فى أعماقه مسار النهضة السابقة كلها، وكيف أنه يقدم مشروعا حضارياً يضم كثرة من الثنائيات ـ هى التى ظهرت فى نهضتنا الثقافية طوال قرن ونصف : ثنائية بين «العقل والوجدان» ، ثنائية بين «المادة والروح»، «بين السماء والأرض» .. إلخ ..و الحق أنه هو نفسه يجّسد، بما له من إمكانات فى مجالات شتى، هذه الثنائية يقول: «إننى بمثابة عدة أشخاص فى جلد واحد، فهناك مَنْ تجرفه العاطفة ولايقوى على إلجامها،ولكن هناك إلى جانبه مَنْ يوجه إليه اللوم ويحاول أن يشكمه حتى يقّيد فيه الحركة التى تقذف به إلى الهاوية، على أن هذا الشد والجذب فى داخل النفس بين عاطفة تشتعل وعقل يزيد اشتعالها لايمنع أن ينعم الإنسان بلحظات هادئة تتصالح فيها العاطفة والعقل فيسيران ما فى اتجاه واحد..»(٤٣).

علينا الآن أن نبدأ من البداية لنعرف قصة هذه الثنائيات ومحاولة التصالح التى حاول أن يقوم بها مفكرنا الكبير ناظراً إليها على أنها «قطب الرحى» فى نهضتنا الثقافية الحديثة.

(٤٢) قصة عقل ص ٨ .

(٤٣) المرجع نفسه ص ٦ .

الفصل الثانى

« الفلسفة الثنائية »

ثنايات كثيرة وجذورها واحدة:

للثنائية الفلسفية صور شتى : منها الظرة الثنائية إلى العالم التى تستهدف تفسيره بمنظورين مختلفين : وتلك هى الثنائية الابستمولوجية. ومنها القول بوجود جوهرين متمايزين فى عالم الواقع ـ وتلك هى الثنائية الميتافيزيقية: ثنائية الله والعالم، المادة والروح، وما يتفرع عنها من ثنائية بين الجسم والذهن . الخ. كما أننا نستطيع كذلك أن نقول إن هناك ثنائية ثقافية أو حضارية تتمثل فى القول بوجود ثقافتين مختلفين، لكل منهما خصائص معينة تتميز بها عن الثقافة الأخرى.

غير أن هذه الصور المختلفة من «الثنائية» ليست منفصلة أومتباعدة على نحو ما تبدو لأول وهلة ، إذ أننا مثلا نستطيع أن نستخلص من النظرة الثنائية إلى الكون ـ وهى الثنائية الميتافيزيقية أو الانطولوجية نظرية خاصة فى تحليل المعرفة (٤٤) . كما أننا قد نجد أن خصائص الثنائية الثقافية مرتبطة فى كل حضارة بنظرة خاصة إلى الواقع وبتحليل معين للمعرفة (٤٥).

وفى استطاعتنا أن نقول إن «زكى نجيب محمود» المفكر والأديب يُجسّد فى شخصه، وفى إنتاجه الفكرى، هذه الثنائيات جميعا التى تعبر أدق تعبير عن مشكلاتنا الفكرية والثقافية منذ بداية عصر النهضة العربية فى القرن الماضى كما سبق أن ذكرنا وحتى يومنا الراهن . ولم تكن الفلسفة العربية التى اقترحها فى «تجديد الفكر العربى» بما فيها من ثنائيات بين السماء والأرض ، أو بين الله والإنسان، أو بين العقل والوجدان.. إلخ إلخ إلا تلخيصاً للثنائية التى يعيشها مجتمعنا العربى وخبرها مفكرنا الكبير منذ بداية نضجه العقلى . ولعل المشكلات التى تثيرها هذه الثنائية وما تسببه من حيرة وقلق كانت من بين الدوافع التى دفعته إلى «الوضعية المنطقية» ، فلم تكن اللحظة النادرة التى تحدث عنها فى ربيع عام ١٩٤٦ أو أحس فيها بما يشبه اللمحة الذهنية، تتوقد لتضىء له الطريق ـ سوى عثور على حل لمشكلة

---

(٤٤) تجديد الفكر العربي ص ٢٨١ .

(٤٥) فى «الشرق الفنان » عرض لخصائص هذه الثنائية الثقافية وسوف نعود إى هذا الموضوع.

الثنائيات التى وجدها فى ثقافة مجتمعه، بل أحس بها فى أعماقه، ومن ثمَّ فليس غريباً أن يصف هذا الموقف الفلسفى الجديد الذى فرق له بين مجال الوجدان ـ ومجال العقل ـ بهذه العبارات ذات الدلالة الواضحة : «لقد أراد لى توفيق الله ، منذ بدأت حياتى العقلية المنتجة أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفى، رأيته كأنما خُلِّقت له وخُلِقَ لى، ثم رأيته وكأنه أنسب ما أقدمه فى عالم الفكر لأمتى ، لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعانى أحد الأمراض العقلية التى أصابت أمتى، فتلك الطريقة من طرق التفكير هى من أنجح وسائل العلاج، وأما تلك الطريقة فهى أننا إذا كنا فى مجال العلم: فلا بد أن يجىء القول الذى نقوله مما يطابق الواقع عند التطبيق. أما مجالات القول الأخرى فلكل مجال منها معياره الخاص..» (٤٦) وعلينا أن ننتبه جيداً إلى أمثال هذه العبارات الهامة التى تدل أولا على أنه كان يعانى من مشكلة الثنائية بين مجالى العلم والوجدان، وأنه كان يعتقد أن الخلط بينهما، بله الخلط بين المعانى والأفكار والمفاهيم مرض يسود ثقافتنا، وأنه وصل إلى الوضعية المنطقية بوصفها حلا منطقياً لما تعانيه هذه الثقافة من اضطراب ومشكلات لاسيما فى تفرقة هذه الفلسفة الأساسية بين هذين المجالين الرئيسين من مجالات القول، ولهذا فأننا كثيراً ما نجده يعبر عنها كما لو كان يعرفها من قبل ! فهذا الموقف الفلسفى الجديد الذى عثر عليه فى لحظة نادرة من ربيع ١٩٤٦ كان على حد تعبيره :«كأنما هو ثوب فُصِّل على طبيعة تفكيرى تفصيلا جعل الرداء على قد المرتدى، بل إنى شعرتُ فى اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تُصلح لها طريق السير، فتلك الضوابط تكمن ها هنا ..(٤٧) . ونحن نستشف من هذه العبارات أنه كان يعانى بالفعل مشكلات ثقافية هى تلك الثنائيات التى سوف نتحدث عنها بعد قليل. وأن فكره كان يتجه فى مجرى معين قبل أن يتعرف على الوضعية المنطقية فلما عرفها شعر أنها جاءت ملائمة تماما لمجرى هذا التفكير ! .

ثنائية العقل والوجدان سمة أساسية فى حضارة الشرق، وهى كذلك عند

---

(٤٦) «قيم من التراث»ص ١١٧ ـ ١١٨ . (٤٧) قصة عقل ص ٩٢ .

مفكرنا. ولهذا كان زكي نجيب محمود في أعماقه، وفي حياته، وفكره، كأنماهو التجسيد الحي «للشرق الفنان» الذي يجمع بين النظرة الذاتية المباشرة إلى الوجود التي تجعله خطرة من خطرات النفس أو نبضة من نبضات القلب.. وهي نظرة الروحاني المتصوف والشاعر والفنان .. وبين نظرة العالم الذي يقيم بينه وبين الكائنات حاجزاً من قوانينه ونظرياته (٤٨) لكن هذا الشق الثاني غير موجود الآن وتلك هي مشكلة الشرق «الأوسط» وتلك هي مشكلة الثنائية في الثقافة العربية التي عاناها مفكرنا منذ مطلع نضجه العقلي، ولم يستطع أن يوفق بينها فكيف يجتمع العقل والوجدان في تصور نظري عام .. ؟! ثم جاءت الوضعية المنطقية لتعطيه تفرقة بين مجالين كان يستشعرهما بداخله، فكأنما اعطته الإطار النظري الذي كان يبحث عنه، وإنْ كانت استفادته من هذا المذهب لم تتعد الخطوط العريضة التي تُعينه على حل مشكلاته، ومشكلات أمته الفكرية،من حيث هو «منهج»دون أن يتقيد بحرفيته كمذهب أو يورط نفسه في مضمون فكري بعينه : «فكنتُ كمنْ يضع في يده ميزانا يزن به الأشياء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير .. »(٤٩).

وعلى ذلك فإن النظرة الثنائية التي لخصها في كتابه «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ ووصفها بأنها كانت بمثابة حجر الزاوية في بناء فكري جديد ظهرت معالمها الكبرى خلال السبعينيات في «تجديد الفكر العربي» و«المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري» و«ثقافتنا في مواجهة العصر» (٥٠) أقول لم تكن هذه النظرة «جديدة» إلا في وضوح معالمها، وتحديد خطوطها الرئيسية، على نحو محدود متميز ـ ولهذا فقد كان على حق تماما في قوله : إن هذا البناء الفكى الجديد جاء ليكُمل، لا لينقض ،ما انجزه خلال الخمسينات من تحديد لمنهج التفكير العلمي (٥١).

---

(٤٨) «الشرق الفنان» ص ٧ ـ ٨ .

(٤٩) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦ .

(٥٠) قصة عقل ص ١٧٦ .

(٥١) المرجع نفسه في الصفحة نفسها.

ذلك لأن بذور هذه الثنائية كانت قائمة فى أعماق وجوده متغلغلة فى تفكيره طوال حياته على نحو متوازن بين العقل والوجدان، وهو يرجو أن يحدث هذا التوازن فى ثقافتنا العربية، ونحن عندما نقول إنه يجسِّد فى شخصه هذه الثنائية المتوازنة والمرجوة لمجتمعنا، فأننا نقصد المعنى الحرفى لهذه العبارة، فهو عندما أراد، مثلا، أن يكتب سيرته الذاتية لم يجد أمامه مفراً من تصويرها فى قالب «ثنائى واضح» فيكتب كتابين منفصلين: «قصة نفس» يحكى أعماق الجانب الذاتى الباطنى غير المرئى، ثم «قصة عقل» الذى يروى تطوره العقلى فى فترة تزيد على ستين عاما! وإنك لتلمس هنا وهناك، داخل كل كتاب من هذين الكتابين،ضربا واضحا من الثنائية لاسيما ثنائية «العقل والوجدان» «ثنائية العالم والفنان».. وهو عندما يريد، مثلا آخر، أن يُصوِّر نفسه من الداخل فى «قصة نفس» يختار لها شخصيتين رئيسيتين تمثلان هذه الثنائية بوضوح كامل : شخصية الأحدب «رياض عطا» صاحب الوجدان الملتهب، وشخصية «إبراهيم الخولى» صاحب العقل الواضح والأسلوب العلمى [٥٢] . ويدور حوار أحيانا ـ ينقلب إلى صراع أحيانا أخرى ـ بين هاتين الشخصيتين بحثا عن الكيفية التى يمكن بواسطتها التوفيق بين «العقل والوجدان» بحيث يكون هناك إنسجام أو توازن بين هذين الجانبين فلا يطغى جانب على جانب ـ يقول الثانى للأول توضيحا لموقفه: «لستُ أقل منك حرصاً على مشاعر الإنسان وآماله ومثله العليا. هذه المشاعر والآمال والمثل التى زعمت لى فى خطابك الأخير أننى سائر بمذهبى نحو هدمها. كل ما هنالك من أمر فى هذا الصدد هوأننى أفرق بين لغة العقل ولغة الشعور، فمنْ لايريد أن يتحدث عما يقع فى حسه مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم فهو لا يريد أن يتحدث بلغة العقل. وليس فى ذلك رفع ولاخفض للغة المشاعر، بل الأمر أمر تفرقة بين نوعين مختلفين من الكلام. فإذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه الدالة على وجدان، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن فليختر ما يشاء من لفظ ليثير فى سامعه

(٥٢) قصة نفس ص ٢١٦ .

المشاعر التى يقصد إلى إثارتها فيه.. فلنعط ما للعقل للعقل وما للشعور للشعور..»(٥٣).

ولعلك تلمح فى هذه الوقفة الفلسفية الأثر الواضح الذى تركته الوضعية المنطقية فى طريقة تفكيره: فهناك شروط ينبغي مراعاتها فى أية جملة يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية، أو أى جزء محدد من تلك الطبيعة، ذلك مجال واحد من مجالات الكلام ألا وهو المجال العلمى. أما ماعداه من ميادين القول كالشعر، وغيره من ضروب التعبير الفنى، فلها شروط أخرى خاصة بها يعرفها المشتغلون بتلك الميادين (٥٤). ومن ثَّم فلا يجوز أن يكون هناك خلط بين فلسفة ودين،وبين عقل وإيمان، بين منطق وفن.. الخ. وهذا هو الموقف الذى أراده لأبناء أمته أن يستخلصوه من تراثهم ـ شكلا لا مضمونا ـ وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضاً، بل أن يجعلوا بينهما تعاونا للوصول إلى هدف واحد، فلكل من الأداتين قسطها من الفهم وتنظيم السلوك (٥٥) . فيكون موقفنا كمن استكثر أن يترك العقل وحده حكماً فى الميدان فقالوا:نجعل للإيمان قسطاً وللعقل قسطاً .. (٥٦) فهوإذا كان «عقلانيا» متحمسا للعقل على نحو ظاهر فذلك لأن هذا الجانب ناقص فى ثقافتنا، لكن ذلك لايعنى أنه يهُمل ذلك الجانب الآخر أعنى جانب الخيال والوجدان يقول :«مَنْ يقرأ لى فيرانى متلفعا بمنطق العقل رائحاوغاديا، وقد لايعلم أن لى خيالا يشتعل لأتفه المؤثرات اشتعالا يكتسح أمامه كل مايعترض طريقه من قوى النفس الأخرى...»(٥٧).

البدايات الأولى للثنائية الابستمولوجية:

يحدثنا فى «قصة عقل» أنه كان فى العشرينات من عمره، وبعد تخرجه مباشرة،

---

(٥٣) قصة نفس ص ١٨٢ .

(٥٤) قصة عقل ص ١٠٨ وقارن مقدمة الطبعة الثالثة من «موقف من الميتافيزيقا».

(٥٥) تجدي الفكر العربي ص ١٣٦ . (٥٦) المرجع نفسه ص ١٧١ .

(٥٧) «عن الحرية أتحدث».

صاحب ملحة صوفية : «نزع إليها صاحبنا منذ فراغه من دراسته، وأخذت تعاوده حياً بعد حين وامتدت معه أعواماً جاوزت أعدادها عشرة» (٥٨) . لكنها لم تنته بعد هذه الأعوام العشرة، كما قد توحي هذه العبارة،وإنما أعيد تشكيلها لتتحول إلى نظرة الفنان التى تحدّث عنها فيما بعد ووصفها بأنها سمة الشرق الصوفى(٥٩) فى هذه الأعوام الأولى نجد أمامنا شاباً يؤمن «بوحدة الوجود» ، ويكتب عنها مقالاً لينشره سلامه موسى فى «المجلة الجديدة» ويكون الدافع إلى كتابة المقال «رؤية ذاتية إلى الوجود » سوف يتحدث عنها بعد ذلك «فى الشرق الصوفى» ـ فهو يسير وحده بين الحقول فى الريف، ويقف طويلا أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم فتدور فى ذهنه صور متلاحقة لألوان من الوجود يعتمد بعضها على بعض ويتحول بعضها إلى بعض، نبات يتغذى من عناصر الأرض، وحيوان يتغذى من النبات، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان تغذية تسرى فى دمائه وفى أعصابه، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علماً وفلسفة وشعراً، وتملؤه هذه الفكرة فيعود ليكتب مقالة عن «وحدة الوجود»(٦٠) وعندما تدور الأيام متقلبة به بين سبل الفكر، فإنه يظل مُبقياً فى أعماقه على فكرة «وحدة الوجود» التى تعاوده بين الحين والحين، ولعل أجمل ماكتبه فيها بعد ذلك مقال بعنوان «درس فى التصوف» نشر فى عدد خاص من الرسالة فى ٣ مارس١٩٤١ ـ وهو عبارة عن حوار بين أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود وتلميذه الشاب الذى يظهر فى أول الدرس عابساً نافراً مما يقوله الأستاذ، ولقد لخص هذا المقال فى كتابه «قصة عقل» (٦١).

غير أن هذه النظرة الصوفية التى تجلّت فى كثير من المقالات، والتى كانت تعاوده حيناًبعد حين، وامتدت معه أعواماً طويلة (والواقع أنها مازالت موجودة حتى اللحظة التى كتب فيها «قصة عقل»)! ـ لم تكن قائمة بذاتها، بل صاحبتها نظرة

---

(٥٨) قصة عقل ص ٢٠ .
(٥٩) الشرق الفنان ص ١٧ .
(٦٠) قصة عقل ص ١٨ .
(٦١) ص ١٩ ـ ٢٠ .

علمية صارمة، يقول عن نفسه إنه: «خلال تلك الأعوام نفسها (الأعوام التى سيطرت فيها النظرة الصوفية) كانت تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التى لم تكن تريدله أن يأذن لشيء فى الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم، لا يستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسهاوما نسميه بالمثل العليا...»(٦٢).

وهذه الثنائية الابستمولوجية التى عانى منها فى صدر الشباب هى التى لخصها بوضوح شديد فى«الشرق الفنان» فيما بعد ورأى أن جانباً منها، وهو «النظرة الصوفية» يمثل خاصية أساسية فى نظرة الشرق الأقصى إلى العالم، فى حين أن الجانب الآخر وهو «النظرة العلمية» يمثل الخاصية الأساسية للفكر الغربى .. أما ثقافتنا العربية فهى تحاول ـ أو ينبغى لها أن تحاول ـ الجمع بينهما يقول : «هما إذن، نظرتان ينظر الإنسان بأى منهما إلى نفسه وإلى العالم، أو ينظر بكلتيهما: بهذه مرة وبتلك مرة أخرى. ذلك أن الإنسان إذ يقف إزاء الحقيقة الخارجية، فإما أن ينظر إليها خلال ذاته فيشبهها بنفسه تشبيها يدمج الطرفين فى كائن واحد، وتلك هى وقفة الفنان أو المتصوف ومن لفَّ لفهما . وإما أن ينظر إليها، وكأنه متفرج يتابع ما يجرى أمامه على مسرح الحوادث فيصفه وصفاً يصلح لنفسه ولغيره من الناس على حد سواء، وتلك هى نظرة العالم ومَنْ يجرى مجراه فى التفكير. وثالث الفروض أن يجمع بين النظرتين ليفرّق بين أمرين، فإن كان موضوع النظر وجداناً ينبض به قلبه إزاء الكون نظر إليه بالنظرة الأولى، فكان فناناً أو متصوفاً ، وإنْ كان موضوع النظر ظواهر الأشياء الخرجية نظر إليه بالنظرة الثانية فكان عالماً أو ذا نزعة علمية.. والنظرة الأولى هى طابع الشرق الأقصى والثانية هى طابع الغرب (٦٣) . وأما تآلف النظرتين فهو مميز تميزت به ثقافة الشرق الأوسط فى عصور إزدهارها، عندما بلغت حضارتها أوجها(٦٤) . انظر إلى العالم من داخل تكن فناناً، أو انظر إليه من ظاهره تكن من

(٦٢) قصة عقل ص ٢٠ .

(٦٣) الشرق الفنان ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(٦٤) المقصود بهذه الأحكام العامة أن أئمة الفكر فى الهند وفارس والصين .. إلخ كانت تغلب عليهم النظرة الصوفية،ومن ثم كانت السمة الغالبة فى ثقافة الشرق الأقصى ـ على حين أن الاستدلال العقلى كان يغلب على أئمة الفكر فى الغرب ابتداء من ثقافة اليونان القديمة.. إلخ لكن لا يقصد =

رجال التجربة والعلم. أنظر إليه وجوداً واحداً حياً تكن من أصحاب الخيال البديع المنشيء والخلاّق، أو انظر إليه كثرة من ظواهر يصحب بعضها بعضاً، أو يعقب بعضها بعضا، تكن من أصحاب النظر العقلى الذى يستدل النتائج ويقيم الحجج والبراهين، ذلك بطبيعة الحال، بل ينبغى لك أن أردت لنفسك تكامل الجانبين،ان تجمع بين النظرتين فتصبح الفنان حيناً، والعالم حيناً. ولقد اجتمع الطرفان: العقل والوجدان، فى ثقاف الشرق الأوسط ـ وهو فى قمة مجده ـ على نحو من التوازن الذى ربما لم يتحقق بالدرجة نفسها فى أية ثقافة أخرى.والمشكلة فى هذه الثقافة الآن أن كفة الوجدان طاغية، فليس ثمة توازن. وإذا قلنا ثقافة الشرق الأوسط فإنما يعنينا منها الثقافة العربيةبصفة خاصة [٦٥] . وهى ثقافة يُجسدها مفكرنا الكبير على نحو صارخ، ولهذا فلم تكن مصادفة، كما يقول هو نفسه: «حين أنشىء المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب أن وجد نفسه عضواً فى لجنتين من لجانه: لجنة الفلسفة ولجنة الشعر. كما وقع على اختيار وزارة الثقافة ـ فى الوقت نفسه تقريباً، عضواً فى لجنة تفرغ الفنانين والأدباء، وعضواً فى لجنة المقتنيات الفنية، ولبثت عضواً فى تلك اللجان التى جمعت بين الفلسفة والأدب والفن ما يقرب من عشرة أعوام أو زيد عليها...»[٦٦] كما أنه ينال التقدير مرتين : مرة جائزة الدولة للفلسفة، وأخرى جائزة الدولة للأدب [٦٧].. وفى مقالات الأهرام امتزجت الشخصيتان على حد تعبيره، فى هوية واحدة: فالفكر ذو أعماق وأبعاد، والأنفعال الوجدانى ذو حرارة ونبض[٦٨] . لكن ذلك كله لايعنى أن تشخيصه للثنائية المميزة للثقافة العربية ـ إنما هو «إسقاط» لا أكثر ولا أقل! فسوف نتبين فيما بعد كيف برزت هذه الثنائية واضحة فى الحضارة الإسلامية، وسوف نلتقى بكثير من الأمثلة التى تؤيد هذه القضية، فثنائية «العقل والوجدان» ـ سمة تميزت بها ثقافتنا فى عصور ازدهارها ،

= بذلك بالطبع ،أن كل عابر سبيل فى الشرق الأقصى كان صوفيا،وأنه لم يكن بينهم التاجر الذى يحسب المكسب والخسارة. وقل مثل ذلك في ثقاة الغرب.

(٦٥) قصة عقل ص١٧٨ ـ ١٧٩ . (٦٦) قصة عقل ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(٦٧) المرجع نفسه ص ١٧٤ .

(٦٨) قصة نفس ص ٢٤٢ .

فلمـا مالت هذه الحـضارة إلى الانحـدار حدث الخلـل بين الكفتـين فرجـحت كفـة العاطفة والوجـدان على نحو صارخ،ومهمـتنا أن نعيد التوازن إلى مـاكان عليه أيام الأزدهار بأن نعطى ما لقيصر لقيصروما لله لله (٦٩).

ثنائية أنطولوجية

إذاكانت الفـاعلية الفلسفـية هى فى صميـمها حـفر تحت أرض الواقع الفكرى، لعلنا نصل إلى الجذور الدفيـنة التى انبثق عنها هذا الواقع ـ فقد قـام فيلسوفنا (٧٠)، بهذا الحفر فى الحياة الثقافية المعـاصرة ليرتد بها إلى منابتها فتكون هذه المنابت هى ما يمكن أن نسمـيه بالفلسفة العربـية المعاصرة ـ «وتدور عجلة الزمـن مع صاحبنا، وإذا هو أمام قـضية عقليـة خاصة بالرؤية العـامة التى ينظر بها الإنسـان وينظر إلى العالم على أساسـها تتـوقف نتائج فـرعيـة لاحصر لعـددها، فمـاذا تكون تلك الرؤية التى يختارها..؟! رأى صـاحبنا أن أقرب ما يمدنا بالرؤية الملائمـة لنا هو الافتراض الذى يرى أن الروح والعقل ليسا أموراً من مادة، وأن المادة الخالصة لا هى من روح ولاهى من عقل، وأن الإنسان قـد اجتمع فيـه الجانبان الروح والعقل من جـهة، والجسم من

(٦٩) المرجع السابق ص ٢٤١ .

(٧٠) عندما أصدر قسـم الفلسفة بكلية الآداب بجامعـة الكويت كتابا تذكاريا عن أستاذنا الكبـير لبلوغه الثمـانين جعل عنوانه «الدكتـور زكي نجيب محـمود»: فيلسـوف وأديباً ومعلمـا». مطابع الوطن عام ١٩٨٧ وكتب أحد الزملاء مـعترضاً على صفتين في هذا العنوان همـا «الفيلسوف» و«المعلم» والحق أن لكلمة فيلسـوف معاني مختلفـة، ونحن نستخدمهـا هنا بنفس المعنى الذى أطلقت به على مفكري عصر التنوير : «فقد أطلق على جماعة التنوير فى فرنسا كلمة فلاسفة Philosophes وهكذا أصبح فولتير، وديدرو، وكوندرسيه، وهولباخ ونظراؤهم يتسـمون بالكلمة الفرنسية فلاسفة Philosophes تميزا لهم عن الفـلاسفة النسـقيين Philosophers أي أصـحاب المذهب النسـقي System مـثل أفلاطون وأرسطو قديما وكانط وهيجل حديثا ـ قارن مثلاً.

The Encyclopedia of philosophy, Vol. II, P.519 Macmillan 1967 أمـا كلمة «مـعلم» فقـد ظن الزميل أنها مـقتصرة على أرسطو، والـصحيح أن أرسطو يلقب «بالمعلم الأول» كـما يلقب الفارابى «بالمعلم الثـانى».. إلخ ويمكن أن يطلق لقب «معلم» على أى مفكر تنويري فـما بالك برجل كان «معلما» طوال حيـاته؟! قارن ما يقوله أستاذنا عن نفسه..«معلم أنا مـهنة وفطرة معا، فلو لم تسر بي ظروف حيـاتى نحو مهنة التعليم لاخـترت بطبيـعتى أن أكون معلمـاً، فلست أحب فى هذه الدنيا الطويلة العريضة شيئاً أكثرمن حبي للمعرفـة وشرحها وتوضيحها ونشرها، وذلك هو التعليم ..» قيم من التراث ص ١٦٥ .

جـهـة أخـرى..» (٧١) تلك هى الثنائية الابسـتمولوجـية الأساسيـة عند زكى نجيب محمود، لكنها سوف تودى فى الحال إلى ثنائية أنطولوجية يرى أنها كامنة فى أعماق ضمـائرنا جميـعاً ؛ «أحسـب أن لو تعمقنا ضـمائرنا لوجدنا هـناك مبدأ راسـخاً عنه إنبعث ـ وما تزال تـنبعث ـ سائر أحكامنا فى مخـتلف الميادين، وهو مبدأ لو عـرضته على الناس فى لغة واضحة صريحـة، لما وجدتُ منهم أحداً يحتج أو يعارض وأعنى به مـبـدأ الثنائيـة التى تشـطر الوجـود شطرين لايكونان من رتبـة واحـدة، ولا وجـه للمساواة بينهما هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلى والحادث، أو قل هما السماء والأرض إنْ جاز هذا التعبير(٧٢).

ومعنى ذلك أن ثنائيتنا الانطولوجية من نوع فـريد، صحيح أنها تشطر الوجود شطرين كما فـعلت الثنائية الميتافيـزيقية على مر التاريخ، لكـنها تختلف عن المذاهب الثنائيـة فى :«أنها لاتسـوى بين الشطرين: بل تجـعل للشطر الروحـانى الأولوية على الشطـر المادى، فـهـو الـذى أوجـده وهو الذى يسـيـره، وهوالذى يحـدد له الأهداف..»(٧٣).

قد يقـال:وماذا كانت ثنائية أفـلاطون أن لم تكن هى بعينها مـا نسميـه «بالثنائية الفـريدة» الخـاصـة بنا.. ألـم يشطر أفـلاطون الـوجود إلى وجـود مـعـقـول ووجـود مـحسـوس، وجعل الثـانى معـتمـداً على الأول إن لم تكن مـجرد «ظل» له يتـصف بالتغير والحدوث والعرضية.. الخ فى حين يتسم الأول بالأزلية والروحية؟ ألم تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد والجزئيات؟ . ويجيب الدكتور زكى نجيب بقوله :«إذا قيل إن الفلـسفة الأفـلاطونية، وماجـرى مجـراها كانت ضرباً من الثنـائية التى تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد الجـزئيات ـ قلنا : نعم! ولكن أفلاطون قد بلغ فى ذلك حداً ألغى مـعه وجود الأفراد الجـزئية وجوداً حـقيقيـاً بما فى ذلك أفراد الإنسان أنفسهم، فليس للفرد الإنسانى الواحد من حـقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك

(٧١) رؤية إسلامية ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٧٢) «تجديد الفكر العربى ص ٢٧٤ .

(٧٣) تجديد الفكر العربي ص ٢٧٥ .

في الإنسانيـة بمعناها المجرد .. ولا أظن أن مثل هذا الإلغـاء لحقائق الأفراد متفق مع عـقيـدتنا التي تُلقى على أفـراد اناس تبعـات خُلقـية عـما يعـملون أفراداً، لا أنواعـا وجماعات، فهذا معناه اعترافنا الصـريح بالوجود الحقيقى لهؤلاد الأفراد فى حياتهم الدنيا، وفى حـياتهم الآخـرة على حد سواء.. وإذن فـالنظرة الثنائية التى تنـاسبنا هى نظرة متميزة فريدة تجعل الكائن الإلهى الواحد المطلق فى جهة، وتجعل الأفراد الجزئية فى جهة أخرى ..» (٧٤).

ومـعنى ذلك أنـنا سنجـد أنفسنـا أمـام ثنائيـة أنطولـوجـيـة تتـفق مع الـثنائيـة الابسـتمـولوجيـة السـابقة، لأنه لو كـان هناك ضـربان من الوجود: وجـود «مطلق» ووجـود «حادث» ـ لكان لابد من وجـود طريقيـن للمعـرفة: وإنى لأتسـاءل ـ على أساس نظرتنا الثنائية المقترحة ـ لماذا لايكون للمعرفة نطاقان لكل منهما وسيلة خاصة به؟! فإذا كان الأمر أمر الحقيقـة المطلقة جاءتنا المعرفة عن طريق ، وإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها جاءت المعرفة عن طريق آخر. ولايجوز لأى من النطاقين أن يزاحم فى وسائـله. ولكم نشبت مـعارك بين أناس أرادوا تطبيق وسيلة العـالم الأول على العالم الثانـى، أو وسيلة العام الثانى على العـالم الأول، فكانوا يعانون من هذا الخلط شر ما يعانى من تشتت وبلبلة ولبس وغموض..» (٧٥).

وسـوف يتفـرع عن ذلك بطبـيعـة الحال ثنائيـة «المنهج»، بحـيث نجعل لدراسـة ظواهر الطبيـعة ـ أعنى العلوم الطبـيعية ـ منهـجاً خاصـاً ذا شروط معـينة، ولما يتصل بالحقيقة المطلقـة منهجاً آخر . أما منهج العلوم الطبيعية فيـقوم على مشاهدة الحواس وإجراء التـجارب وعلى سـلامة التطـبيق، فلا يـعنينا من الدنيا إلا ظواهرها، بحـيث لايجوز لأنظارنا عندئذ أن تنفذ إلى ما وراء تلك الـظواهر. لأنها بالنسبة للعلوم ليس لها وراء، فهى الظواهر وحدها.. أما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية مـثلا فذلك شىء آخر، قد لانلجـأ فيه إلى مشاهدة الحـواس، وإلى التجارب

---

(٧٤) المرجع السابق ص ٢٧٦ .

(٧٥) تجديد الفكر العربي ص ٢٨٢ .

العابرة بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة أو إلى إملاء الوحى، أو إلى ما يسرى بين الناس من عُرف وتقاليد .. (٧٦) .

ثنائية ثقافية أو حضارية:

إذا كانت الثنائيات السابقة ـ إبستمولوجية أو أنطولوجية ـ تمثل نظرة معرفية إلى العالم، وفهماً خاصاً لطبيعة الوجود الذى نعيش فيه،وكانت، من ثم، ترتبط بنظرة الإنسان الفرد إلى هذا الوجود، فإن الثنائية الثقافية أو الحضارية تعكس مشكلة المجتمع العربى الحضارية منذ خروجه من العصور الوسطى وحتى اللحظة الراهنة. ومن هنا تحولت هذه الثنائية إلى مشكلة تؤرق مفكرنا الكبير ـ كما تؤرق كل مفكر تنويرى، على مستوى الوطن العربى كله ـ وهى تتلخص فى محاولة الإجابة عن هذا السؤال : «كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم، بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة العصر الذى نحياه، شريطة ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوراً بين متنافرين، بل يأتى تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللُّحمة والسَّدى؟ (٧٧).

تلك هى المعضلة التى تتحدى المثقف العربى فى زماننا ولايدرى حتى هذه الساعة كيف يحلها (٧٨) . ولهذا يسعى مفكرنا إلى الوصول إلى حل يؤدى بمصر خاصة، وبالوطن العربى عامة،إلى بعث جديد نواكب به العصر وفكره وحضارته دون أن نفقد هويتنا التاريخية (٧٩).

ولهذا تراه يصف هذه المشكلة بأنها أم المشكلات فى حياتنا الثقافية: «لستُ

---

(٧٦) تجديد الفكر العربي ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ لكن يصعب فى الواقع أن نقول أننا نأخذ الحقائق المطلقة من العرف والتقاليد اللهم إلا إذا كان المقصود هنا «المبادىء الأخلاقية» الدائمة التى تتجسد فى هذه العادات كالوفاء والأخلاص والشجاعة الخ والتى يُعبر عنها كل مجتمع بطريقته الخاصة مع أنها واحدة ودائمة.

(٧٧) المعقول واللامعقول ص ٧ .

(٧٨) هموم المثقفين ص ١٣ .

(٧٩) قصة نفس ص ٢٠٢ .

اتردد لحظة حين أقرر بأن أم المشكلات الثقافية الراهنة هى محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية، تجمع لنا فى طيها طرفين، إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفى الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها لنستقبل فى رحابة صدر أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها..» (٨٠) وهو يطلق عليها أحياناً اسم «مشكلة الأصالة والمعاصرة» وربما كان هو أول مَنْ استخدم هذين المصطلحين ـ ويصف قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا بأنها كانت أهم ما تعرض له من اهتمامات بالتفكير والكتابة إذا ما استعرض حياته الفكرية من أولها إلى آخرها.. (٨١). فهذه القضية التى تشغله ـ قضية الدمج بين الأصالة والمعارصة ـ هى التى سوف تشكل لنا «المسلم الجديد» الذى يكون مسلماً يؤدى فرائض الدين ويقوم بأركانه ثم «يسعى إلى قوة العلم فى أحدث صوره، يسعى إليه من أبوابه، ومن نوافذه،ومن كل ثقب ابره يوصله إلى تلك القوة..»(٨٢) .وكانت هذه المشكلة هى السؤال الكبير الذى طرحه أستاذنا فى مقدمة كتابه«تجديد الفكر العربى» ـ كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره يفلت منا عصرنا أونفلت منه، وبين تراثنا الذى بغيره تفلت منا عروبتنا أونفلت منها..؟! إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل فى تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول : هذا شكسبير قائم إلى جوار أبى العلاء ـ فكيف اذن يكون الطريق ؟ كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسعة يعيشها مثقف حى فى عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل فى نظرة واحدة (٨٣) ؟! وفى استطاعنا أن نقول إن جهوده لافى «تجديد الفكر العربى» ولا فى «المعقول واللامعقول» ـ وحدهما بل فى كل ماكتبه قبل ذلك وما كتبه بعد ذلك.. إنما استهدفت الإجابة عن هذا السؤال الكبير الذى فرض نفسه علينا طوال أمد ليس بقريب (٨٤)، فقد فرضت هذه المشكلة

---

(٨٠) ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٥٤ . (٨١) قصة عقل ص ٢٢٢ .

(٨٢) عن الحرية أتحدث ص ٨٥ .

(٨٣) «تجديد الفكر العربي » ص ٦ .

(٨٤) المرجع نفسه ص ١٠ .

نفسها على مثقفى العالم العربى منذ اللحظة التى شعر فيها هؤلاء بوجود ثقافة ذات طابع عالمى تجتاح الجو الفكرى للبلاد العربية، ويتعين تحدى علاقاتها بالثقافة الموروثة عن الأسلاف[٨٥] . وأن شئناً تحديداً أكثر قلنا إنها المشكلة التى أصبحت تمثل قطب الرحى فى نهضتنا الحديثة منذ جاءت الحملة الفرنسية على مصر ووصلت شواطىء الاسكندرية عام ١٧٩٨ ـ أى قبيل فاتحة القرن التاسع عشر بسنين ـ وكان مع الحملة جماعة من العلماء الفرنسيين المتخصصين فى ميادين علمية مختلفة، فكان مما صنعه أولئك العلماء أن استدعوا علماء الأزهر الشريف - جماعة بعد جماعة، ليطلعوهم على عجائب العلوم الجديدة، من ذلك، مثلاً، أن يوقفوهم صفاً مشتبكى الأيدى جاراً مع جاره، ثم يمسون الواقف فى أول الصف بسلك مكهرب، فتسرى رعدة الكهرباء فى جميعهم، فأما هم فيأخذهم العجب، وأما العلماء الفرنسيون فيأخذهم الضحك! ولقد حدث يوماً أن اغتاظ من تلك الألاعيب الصبيانية أحد الشيوخ فقال لهم ما معناه : هل فى علمكم الجديد ما يجعل إنساناً موجوداً هنا وموجوداً فى بلاد الغرب فى وقت واحد؟! فأجابوا بقولهم أن ليس فى علومهم ذلك لأنه محال، فرد هو قائلا : لكن ذلك ممكن فى علومنا الروحانية [٨٦].

وكأن هذه الحادثة التاريخية قد رسمت بوضوح ناصع حجم المشكلة الثقافية التى نعانيا : حدودها وأبعادها. كما كشفت عن ثلاثة حلول مازال لها أنصارها حتى هذه الساعة: فريق استمر ـ كالشيخ الذى أسلفنا ذكره ـ يرفض ثقافة الغرب مكتفياً بأن يملأ أوعيته من كتب التراث فكان أصيلاً لكنه غير معاصر، إذ أنه غض انظر عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين،وفريق آخر ـ وإن كان قلّة قليلة ـ لم يجد بأساً فى أن نمحو صفحتنا محواً لنملأها بثقافة العصر وحده كما هى معروفة فى مصادرها، بغير تحريف ولاتعديل، وهكذا كان هذا الفريق معاصراً يعيش قضايا العصر لكنه غير

(٨٥) د. فؤاد زكريا «تجديد الفكر العربى فى الميزان» ص ٩٩ من الكتاب التذكاري السالف الذكر مطابع دار الوطن بالكويت عام ١٩٨٧ .

(٨٦) «عن الحرية اتحدث » ص ١٤٢ .

أصيل لايرتبط بجذوره الثقافية الأولى. بقى فريق ثالث اهتم بتراثه اهتماماً واضحاً ثم راح يطّوع فكر العصر بعض التطويع فاستكان له ولو إلى حين، وفى رحاب هذا الفريق تقع الكثرة الغالبة من أعلام الأدب والفكر فى تاريخنا الحديث: محمد عبده، ولطفى السيد، والعقاد،وطه حسين ،وتوفيق الحكيم، وزكى نجيب محمود .. الخ وغيرهم مما يزدان بهم مسار نهضتنا، كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل ـ على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم ـ لم يرفضوا العصر، لكنهم حاولوا أن يصوغوه فى قوالب الثقافة العربية الأصيلة، مع تفاوت بينهم فى درجة النجاح ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين (٨٧).

ولقد ركُز هذا الفريق الثالث فى حركته الشاملة التى استهدفت النهوض بالحياة الثقافة العربية لكى تواكب العصر من ناحية وترتبط بهويتنا التاريخية من ناحية أخرى ـ ركز خلاصة دعوته فى فكرتين أساسيتين هما «الحرية» و«التعقيل» ، وهما فى الواقع وجهان لحقيقة واحدة أما الحرية فلا تكون إلا من قيد، والقيد الذى كان قائماً عندئذ، بل القيد الذى أخذ يزداد صلابة على مر القرون التى سادها الحكم التركى هو قيد الجهل والخرافة فى فهم الناس للظواهر والأحداث، وهو أيضاً قيد النص المنقول الذى يفرض نفسه على الدارسين فرضاً بحيث لايكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ الفكر المستقل إلا أن يعلقوا على النص بشروح، ثم على الشروح بشروح.. وهلم جرا. وهى نفسها الحالة التى جاءت النهضة الأوربية لتجدها جاثمة على عقول الدارسين ـ فكان التخلص منها والخروج عليها هو نفسه معنى النهضة ولبها.

وأما «التعقيل» فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى ـ وإلا وقعنا مرة أخرى عبيداً لسطوة العاطفة والانفعالات ـ وإذا قلنا «العقل» فقد قلنا أحد أمرين، أو الأمرين معاً، فإما أن يستند الإنسان فى احكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة والمجتمع، أو أن يستند الإنسان فى أحكامه إلى سلامة الاستدلال فى استخراج تلك

---

(٨٧) قارن مثلا :«ثقافتنا فى مواجهة العصر» . ص ١٥ وما بعدها.

الأحكام من مقدماتها، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الطريقان معاً فى بحث واحد بعينه، فنجمع شواهد من تجاربنا أولا، ثم نكوّن فكرة نظرية نستدل منها إلى ما يسعنا من نتائج ـ وذلك هو سبيل العقل (٨٨).

على أن الفكرتين ـ فكرة الحريةوفكرة التعقيل ـ مكملتان إحداهما للأخرى، لأنك إذا تحررت من قيود الجهل والوهم والخرافة، كنت بمثابة من قطع من الطريق نصفه السلبى، وبقى عليه أن يقطع النصف الآخر بعمل إيجابى يؤديه، كالسجين تُخرجه من محبسه، فلا يكون هذا وحده كافياً لرسم الطريق الذى يسلكه بعد ذلك، وكذلك التحرر من خرافة قد يقع فى خرافة أخرى، ولهذا كان لابد لتكملة الطريق على الوجه الصحيح أن تكون أمام المتحرر بعد تحرره خطة مرسومة يهتدى بها، وما تلك الخطة الهادية إلا خطة «العقل» فى طريق سيره، ومعنى ذلك أن النهضة الثقافية التى جاءت بالدعوة إلى الحرية والتعقيل قد كفلت أمامنا سواء السبيل بنصفها السلبى والإيجابى معاً..!

ولاشك أن العلوم المختلفة من طبيعة وكيمياء وطب وهندسة وغيرها،من شأنها أن تكفل «التحرر» من الخرافة، كما تكفل «تعقيل» السير إلى الهدف الذى تريده، ومن هنا جاء اهتمام مفكرنا الكبير بالعلم ومناهجه، والتصدى بكل جهد ممكن لإشاعة التفكير العلمى فى كل ما يتعلق بالطبيعة وظواهرها، ولعل كتبه الأكاديمية كلها ليست سوى لبنات فى هذا الصرح، هكذاكانت أهداف «خرافة الميتافيزيقا»،و«نحو فلسفة علمية»،و«المنطق الوضعى» ،بجزئيه، الذى أعلنَ خطته فى مقدمته بكل وضوح «أنا مومن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذى لايجدى على أصحابه، ولاعلى الناس شيئاً، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه..»(٨٩).

كان اهتمامه بالعلوم المختلفة نتيجة منطقية لاهتمامه «بالحرية والعقل» معاً ـ وهما الدعامتان الأساسيتان لنهضتنا الحديثة ـ وهو بذلك إنما يكمل الشوط الطويل الذى قطعه المفكرون التنويريون منذ عصر رفاعة الطهطاوى حتى الآن.

(٨٨) المرجع السابق .

(٨٩) المرجع السابق .

الفصل الثالث

« تحت مبضع التحليل »

«الحرية» و«العقل»:

إذا ما تساءلنا عن الإسهامات الخاصة التى قدمها زكى نجيب محمود فى سبيل نهضتنا الثقافية ـ كان الجواب : إنها كثيرة، لقد أكمل فى بعضها الدعوة إلى المفاهيم التى كانت تتبلور فى مسار النهضة السابق، ولاسيما فكرتى «الحرية» ،و«العقل» . لكنه ها هنا كان أكثر تحديداً، ولهذا فأننا نراه لايكتفى باستخدام هاتين الفكرتين أو الدعوة إليهما،وإنما يأخذ نفسه بتحديد كل لفظ يريد أن يستخدمه، ويطلب من الآخرين أن يفعلوا ذلك «فهو يتشدد في الشروط المفروضة على المتكلم الجاد إذا نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رؤوس الآخرين [٩٠].

وإذا كانت الدعوة إلى الدقة فى تحديد المعانى هى أهم الهموم التى حملها هذا المفكر طوال ما يزيد على نصف قرن، فقد كان يشعر أن من أوجب واجباته على نفسه أن يتوخى هو مثل هذه الدقة التى يدعو إليها الناس [٩١].

ولهذا ليس ثمة مايدهشنا عندما نجده فى بداية حديثه عن الحرية يتساءل «ما المقصود بالحرية»؟ . تلك الكلمة التى ترددت على أقلام الكتاب وألسنة الخطباء والمتحدثين منذ أواخر القرن الماضى.. ثم يروح يضرب بمبضع التشريح فى هذ الفكرة ليستخرج معانيها المختلفة التى أخذت تزداد مع الأيام اتساعاً وعمقاً، فقد بدأت وهى تتضمن المساواة بين المواطنين «بحيث يكون للمواطنين حق الشورى فى أمور بلادهم، ثم إذا جاء المستعمر البريطانى تحول معنى«الحرية السياسية» ليصبح تحرراً من المستعمر؛ وظلت هذه القضية هى الشغل الشاغل إلى أن عبت بها النفوس فتفجرت ثورة١٩١٩ ، فأخذ معنى الحرية يتعمق فلم يعد فقط التحرر من المستعمر بل أصبحنا نتحدث عن «حرية الاقتصاد الوطنى» ، و«حرية المرأة»، وحرية الفنان والأديب.. إلخ وهكذا أخذ تيار الحريات يتصاعد قوة وتنوعا إلى أن جاءت ثورة ١٩٥٢ ، ففتحت أبواباً واسعة لحريات اجتماعية: تحرر الفلاح من تسلط صاحب

---

(٩٠) من مقدمة الطبعةالأولى لكتابه «موقف من الميتافيزيقا» ص ٢ عام ١٩٨٣ دار الشروق.

(٩١) «ثقافتنا فى مواجهة العصر» ص١٩٣ .

الأرض، وتحرر العامل من تحكم صاحب العمل.. الخ (٩٢).

لكن أحد ، طوال هذا التاريخ، لم يضع «هذه الحريات» على مائدة التشريح،وإنما تُرك التحليل العقلى لزكى نجيب محمود المنطقى، لينظر نظرةفاحصة مدققة فى تلك الحريات بكل فروعها ليكشف لنا عن حقيقة لها خطرها، وهى أن أهدافنا السابقة من تلك الحريات كانت تنحصر فى الجانب السلبى وحده بمعنى أن تكون المطالبة القومية مقصورة على «التحرر» من قيود تكبلها فى هذا الميدان أوذاك: كالتحرر من الاحتلال البريطانى، وتحرر المرأة من طغيان الرجل، وتحرر العامل الزراعى، من استبداد مالك الأرض، وتحرر العالم الصناعى من تحكم صاحب رأس المال، وتحكم كذا من كيت ..وبعبارة أخرى أوشكت كل جهودنا المبذولة طلباً للحرية أن تنحصر فى تحطيم الأغلال والقيود، وهوأمر واجب ومطلوب ، غير أن التحرر ليس سوى جانب واحد فقط من الحرية هو «الجانب السلبى» - إنه فى حقيقته لايزيد على أن يفتح باب السجن لينطلق السجين حراً» ، أى أنه لم يعد مغلول الحركة مقيد الخطى. ولكن ماذا بعد ذلك؟ ماذا «يصنع» ليحيا؟.

ها هنا تبدأ الحرية بمعناها الإيجابى الذى لابد فيه من «قدرة» الإنسان على أداء عمل، ولاقدرة فى أى ميدان إلا لمنْ عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به - إننا نريد «حرية الذين يعلمون» (٩٣).

وهكذا ربط مفكرنا ربطا وثيقاً بين الحرية بمعناها الإيجابى، وقدرة الإنسان على أداء عمل معين «يعرف» كيف يقوم به، فالجانب الإيجابى من الحرية والمعرفة وجهان لعملة واحدة . أن الطفل الذى يظفر بقلم وورقة بعد بكاء عنيد «حر» فى أن يخط بالقلم ما يشاء. والفنان «حر» فى إقامة بنائه اللونى على اللوحة، لكن ما أبعد الفرق بين حرية وحرية ! لقد أزيلت الموانع التى كانت تحول دون حصول الطفل على ورقة

---

(٩٢) قيم من التراث ص ٢٢١ .

(٩٣) هذا عنوان مقالة عن الحرية وتمديدها فى كتابه «قيم من التراث».

وقلم، فلما بلغ مراده كان حراً، وانطلقت تلك الحرية المجنونة «تشخبط»الخطوط على الورق بلا هدف. وأما الفنان العارف بأسرار فنه، فقد استطاع بحريته «المقيدة» بقواعد الفن وأصوله أن يُبدع ما قد يضاف إلى كنوز الجمال.وإذن فالتحرر هو الجانب السلبى من الحرية، أما الجانب الإيجابى فهو يرتبط بالعلم والمعرفة، ومن هنا كان حق الحرية بمعناها الإيجابى المنتج مقصوراً على أولئك الذين يعلمون!.

أما الفكرة الثانية ـ «فكرة العقل» ـ فقد وقف مفكرنا عندها طويلا لما لها من أهمية فى بناء حياتنا الثقافية : «فإذا كانت الحرية فى جانبها السلبى تعنى«التحرر» من القيود، فإنها فى جانبها الإيجابى تعنى البناء، وذلك يحتاج إلى خطة مرسومة يهتدى بهامَنْ تحرر من القيود، وهذه الخطة الهادفة هى التى يرسمها «العقل» . (٩٤) فما هو هذا العقل؟. مهما اختلفت تعريفات الناس للفظة «عقل» فإنهم فى عصرنا الراهن على الأقل متفقون على أبعاد معنى لايجوز أبداً أن ينصرف إليه مفكر واحد وهو المعنى الذى يتصور أن ثمة فى عالم الكائنات كائناً مستقلا بذاته قائماً برأسه اسمه «عقل» ، كما يشير اسم «هملايا» «مثلا» إلى جبل معلوم. بل إن العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذى خصائص يمكن تحديدها وتمييزها، والفعل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين (٩٥) وإذا كان العقل فعلا فأننا نستطيع تحديده على النحو التالى : «العقل حركة انتقالية تبدأ سيرا من شواهد وبينات ومقدمات، وينتهى عند نتيجة تتولد مما بدأ منه. فليس عقلا ذلك الذى يدرك ما يدركه بلمحة مباشرة أو بلمعة (كما يقولون) لأن أمثال هذه الأدراكات المباشرة لها أسماء أخرى، وطبائع أخرى. أما العقل فادراكه غير مباشر لأنه قدرة استدلالية، ومعنى ذلك أنه يتضمن قيام طرفين: طرف نبدأ منه، طرف آخر هو النتيجة التى تنتهى إليها .. (٩٦) » والعقل حر فى اختيار الطرف الأول الذى يبدأ منه، ولكنه إذا

---

(٩٤) فى مفترق الطرق ص ٣٢٠ . (٩٥) تجديد الفكر العربي ص ٣٠٩ .

(٩٦) «عن الحرية اتحدث » ص ٢٠ .

ما حدد لنفسه نقطة البدأ لم تعد له بعد ذلك حرية النتائج، لأن هذه النتائج تلزم بالضرورة عن نقطة الابتداء[٩٧].

«على أن للعقل طريقين اثنين، لا ثالث لهما، يلتزم منهما هذا الطريق أوذاك، بحسب الموضوع الذى يفكر فيه، أما أحدهما فهو الطريق الذى يجعل نقطة ابتدائه معطيات تعطاها حواسنا الظاهرة ..[٩٨] فى الحالة الأولى يجد العقل أمامه عبارة مركبة من كلمات أو رموز الرياضة، فيصب عليها عمله الفكرى . .وليس أمامه إلا أن يستخرج من تلك العبارة مضا١٤٧ب ١١٤٨ التى تكمن فى مفهومات رموزها . إن العقل فى هذه الحالة لا يتبرع بفكرة من عنده، بل مهمته أن يفض الأغلفة التى تستر المعانى داخل رموزها، فكما أنك إذا وضعت فى طاحونة الغلال قمحاً ، لم يخرج لك إلا دقيق القمح، وإذا وضعت فى عصارة الخضر والفاكهة عنبا لم يخرج لك منه إلا عصير العنب، كذلك الحال فى تركيبات اللفظ أو الرمز تكمن فيها معان ثم يأتى التفكير العقلى ليستخرج تلك الكوامن فيأخذ ما يريد ويرفض مالا حاجة لنا به، والتفكير الرياضى كله هو من هذا القبيل، [٩٩] وذلك أول الطريقين، أما الطريق الثانى فهو حين لايكون ما بين أيدينا إلا مركبات من ألفاظ ورموز، بل «معطيات تلقتها حواسنا من مصادرها . وفى هذه الحالة يكون طريق العقل مختلفاً عن طريقه فى الحالة الأولى، ذلك لأن عمله هنا هو محاولة الكشف عن الروابط القائمة بين مجوعة الأشياء التى رأيناها أو سمعناها أو أدركناها بأية حاسة أخرى من حواسنا، فأفرض مثلا أن السماء تمطر، فكل الذى نراه قطرات ماء، ثم نبدأ فى الكشف عن الصلة بين هذه القطرات وبقية المحسوسات، كأن نرى العلاقة بينها وبين درجة الحرارة، وبينها وبين درجة الرطوبة، وبينها وبين درجة ضغط الهواء، وبينها وبين

(٩٧) المرجع نفسه في الصفحة نفسها. (٩٨) في مفترق الطرق » ص ٣٢١ .
(٩٩) في مفترق الطرق ص ٣٢٢ .

اتجـاه الريح.. إلخ فـإذا كـشفنـا عن تلك الروابط كنا أمـام مـا يفـسر المطـر تفسـيـراً عقلياً(١٠٠).

العقل إذن فـاعلية تبـدأ من بداية معيـنة : تعتضـر الرموز إذا كانت الـبداية فكرة رياضية لتـقول إنها تنتج كذا وكذا، أو تبدأ من وقـائع حسية فتـربط بينها وبين وقائع أخرى لتستخرج لناما نسميه بالقوانين.

ويستحيل على العملية العقلية ـ كائنة مـا كانت مادتها ـ أن تتحرك قيد شعرة إلا إذا كانت بـين أيدينا «نقطة الابتداء» التى منهـا نسيـر، وقد تكون نقطة الابـتداء هذه «وقائع» ، وقد تكون «فروضاً» ـ فإن كانت الأولى كانت العملية العقلية من الضرب السـائد فى علوم الطبـيعـة، وإذا كانت الثـانيـة كانت من الـضرب السـائد فى علوم الرياضة، ولا ثالث لهذين الضـربين فى عمليات الفكر، فمهمـا تنوعت موضوعات البحث، ألفيتها بعد شىء من التـحليل ـ إما منتمية إلى النوع الذى يُبنى على الحقائق الواقعة، وإما منتمية إلى النوع الذى يبنى على الفروض (١٠١)..

وهكذا نصل إلى ثنائية «المبدأ» أوثنائية نقطة البداية (١٠٢) : التى قد نبدأ فيها من وقائع الطبـيعة، وهو مـاتفعله مجـموعة العلوم الطبـيعية، كـما ذكرنا، وقـد نبدأ من «فروض» كالرياضة: فتكون مـبادىء مختارة ليس فيها إلزام لأحد من غـير أصحابها فقد يفرض الرياضى أن المكان مستو ثم يبنى النتائج على فرضه هذا، أوقد يفرض أن المكان كُرّى ثم يستنبط، أو أن المكان اسطوانى ـ وهكذا (١٠٣).

غيـر أنـه إذا كـانت الرياضة هى المثل الكلاسيكى للبداية التـى تبدأ من فروض، أو مبادىء مختارة، فإن الديانات المخـتلفة مثل آخر للنسقات الفكرية التى تُبنى على «مـبادىء»، فكل منهـا يضع كتـابه أمـامه «مـبدأ» يسير منه ويـستنبط،بحـيث تكون

---

(١٠٠) المرجع نفسه ص ٣٢٣ . (١٠١) في مفترق الطرق ص ٣٢٣ .

(١٠٢) كلمة «مبـدأ» هنا ليست لها أية دلالة أخلاقـية لأن المقصود اشـتقاقها اللغـوي من حيث هي نقطة «ابتداء».

(١٠٣) تجديد الفكر العربي ص ١٩٣ .

الأحكام الفقهية فى كل دين صواباً بالنسبة إلى نص كتابها (١٠٤).وهنا نلفت النظر إلى نقطة هامة وخطيرة: وهى أن المنظومات الفكرية المختلفة، وإن تكن كل منهامستقلة عن الآخرين فى صواب أحكامها أوخطأ تلك الأحكام، أعنى أن كلاً منها إذا استشهد بصواب حكم معين فمرجعه هو مبدؤه، لا مبدأ المنظومة الأخرى، إلا أننا نستطيع المفاضلة بين هذه المنظوات الكثيرة المتجاورة على أساس ما تؤديه كل منها للحياة الإنسانية من سعادة أو من تسام أو غير ذلك، فالأمر هنا شبيه بأن ترى بيوتاً متجاورة، لكل منها أساسه الذى أقيم عليه، ولكل منها أجزاؤه الداخلية التى بنيت على ذلك الأساس، فلا يكون بيت منها حجة على بيت آخر، فقد يهدم أحدهما لضعف أساسه، بينما يبقى الآخر بقوة أساسه، لكن استغلال هذه البيوت المتجاورة بعضا عن بعض لايمنع من المفاضلة بينها من ناحية ما تؤديه فى حياة ساكنيها (١٠٥).

---

(١٠٤) قد يعترض معترض قائلاً: كيف يمكن أن نكون الديانات المختلفة أمثلة للنسق الرياضي العقلي، فى حين أن البداية فى أى دين وجدانية أو قلبيةأو إيمانية ـ أعنى «غير عقلية»؟!.. لكن صاحب الاعتراض يغفل النقطة الهامة في الموضوع، فدور العقل هنا يبدأ من «نقطة معينة» ـ سواء جاءت عن طريق القلب أو الوجدان أو الوحي أو الغريزة ـ ثم يستخرج منها ما تؤدى إليه من نتائج، أو يعتصر المقدمات كما يعتصر عنقود العنب ـ وتلك «علوم الدين»، لا الدين نفسه ـ وسوف نعود إلى الحديث عنها بعد قليل ـ وفي استطاعتك أن تقول الشيء نفسه عن العلوم الرياضية، فطريقة السير من البداية إلى النتائج هو الفاعلية العقلية، لكن البداية كيف تكون..؟ معرفات : «النقطة ما لا طول له ولاعرض».. إلخ. لكن هذه كلمات تحتاج هى نفسها إلي تعريف فألجأ إلى كلمات جديدة ثم إلى كلمات أخرى ثالثة ورابعة وهكذا إلى أن أصل إلى ما يسمى «باللامعرفات Indefinables " إذ يستحيل أن أسير إلى مالا نهاية، وهكذا تكون البداية فى الرياضة هى بدورها بداية غير عقلية بمعنى ما . قل مثل ذلك فى سائر الاستخدامات لكلمة عقل في حياتنا اليومية أو الاجتماعية أو السياسية..إلخ وحتي المعني اللغوي الذي يلزمنى بأن «أتقيد» فى خطوات الانتقال بحيث تؤدي كل خطوة إلى الأخرى، فإذا كان العقل هو ذلك النمط من أنماط السلوك الذى يتبدي عندما تحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه، فليس الهدف المختار فى ذاته «عقلا»، لأنه وليد الرغبة وحدها،وليست النقطة التى أبدأ منها السير على الطريق «عقلا»، لأنها مبدأ مفروض. أما العقل بمعناه الدقيق فهو ببساطة شديدة رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ،وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى» أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى، ص٢١ وأنظر أيضاً «ثقافتنا فى مواجهة العصر» ص ١٩٧ ..

(١٠٥) تجديد الفكر العربي ص ١٩٤ .

ضربنا مثلين للمبـادىء المفروضة نختارها ليبدأ منها العـقل سيره، هما «العلوم الرياضية» ،و«البناءات الدينيـة» ـ ونستطيع أن نسوق مثلا ثالثـا من الفكر السياسى، فها هنا كذلك تجد النظرية السياسية تبـدأ من «مبدأ» معين تقيم عليها بناءها كله: خذ مثـلا فيلسـوفين انجليـزيين هما «هوبز» و«لوك» الأول يقـيم نظريته السـياسـية على أسـاس أن حق الحكم للأقـوى، وهذا ، الأقـوى إذا ظفـر بالسلطان لم يعـد من حق الشعب المحكوم أن يقيله أو أن يعترض عليه . أما الثانى فـيقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم لمن يختاره الشـعب، وبذلك يكون للشعب حق إقالة الحاكم إذا انحرف عما أرادوه من أجله .من المبدأ الأول ننتهى إلى حكم الفرد المستبد،ومن المبدأ الثانى ننتـهى إلى حكم الشعب لنفسه.هكذا نجـد أنفسنا أمام منظومتـين فكريتين كل منهما ترتكز على ركيزة، وكل منهما يحكم على نتائجها بالصواب أو الخطأ بحسب طريقـة استنبـاطها من مـبـادئها، فكيف تفـاضل بينهـما إذا أردنا أن نخـتـار لأنفـسنا إحداهما دون الأخـرى؟ لأننا لا نفاضل بينهما على أساس صـواب إحداهـما وخطأ الأخرى، لأن كلا منهمـا قد تكون صحيحة الأجزاء مـا دامت هذه الأجزاء مستنبطة استنباطاً سليمـاً من المنبع، بعبارة أخرى قد تكون كلتا المنظومـتين صواباً على ما بين تفصيلاتهما من اختلاف بعـيد، لسنا نفاضل بينهما على أساس الصواب والخطأ لأن كلا منهـما مبنية على «مـبدأ» ، والمبدأ «فرض»والفـرض لايوصف بصواب أو خطأ، وإنما تكون المفاضلة على أسـاس النفع للإنسان فى حياته ..وقل مـثل ذلك فى جميع المذاهب الفلسفية الأخرى (١٠٦).

العقل، إذن ، فاعليـة أو نشاط نسير به من (أ) إلى (ب) وقـد تكون «أ» معطيات الحس، و«ب» هى القوانين أو أدوات الربط بـين الظواهر الطبيعـية، وذلك هو طريق العلم الطبيعى، وقد تكون «أ» بداية مفتـرضة هى الرموز الرياضية أو هى «النصوص الأدبية» أو«النظريات السياسية» ، أو المبادىء النظرية فى المذاهب الفلسفية المختلفة.. إلخ ويكون أساس المفاضلة بينها هو مدى نفعها لحياة الإنسان.

غير أننا إذا نظرنا بهذه الفاعلية «العقلية» إلى أمور الحـياة والثقافية معاً، كنا كمْن يسأل عند كل مـوضوع مطروح: هل الخطوة الفلانيـة إذا خطوناها بلغنا الأهداف؟ !

---

(١٠٦) تجديد الفكر العربي » ص ١٩٦ .

وهذه النظرة تستتبع صفات فرعية كثيرة تنتج عنها كما تنتج الثمرات من شجراتها، وهذه الصفات تشكل ما نسميه «بالنظرة العقلية» أو الوقفة العاقلة ـ ويمكن تلخيصها فيما يلى:

١ـ أولى هذه الصفات ـ وهى نفسها نتائج نابعة من ذلك المبدأ العقلانى أن تتحدد الأشياء بنسبها الصحيحة بعضهامن بعض، فيبدو الكبير كبيراً كما هو والتافه تافها كماهو، فقدتهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر فى أذهان الناس، ولكنها تتغاضى عن توافه السلوك التى ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك.

٢ـ ومن النتائج التى تترتب على الوقفة العاقلة أيضاً ايثار الآجل على العاجل إذ كان فى العاجل خير قليل قد يعقبه شر كثير، أو كان فى الآجل خير كثير قد يسبقه شيء من ألم التضحية.

٣ـ ومن أبرز جوانب النظرة العقلية، وأكثرها أهمية بالنسبة لنا، أن تُردَّ الظواهر إلى أسبابها الطبيعية، فلا يفسر المرض ، مثلا، ألا بالجراثيم التى احدثته،ولايعلل سقوط المطر إلا بظروف المناخ، وهكذا.ويترتب على هذا الربط السببى الصحيح أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك. فإذا أردنا غلالا زرعنا لنحصدها، وإذا أردنا قتالا حملنا له السلاح بمران واقتدار [١٠٧]. ومن هنا كا السحر هو الضد المباشر للنظرة العقلية: إذ أنه «اللامعقول»، ذلك لأن السحر يعلل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية. فإذا كانت علّة مثلا، هى مقدار مايتكثف فى الهواء من بخار الماء جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفا يختارها أو عبارات يزعم لها القدرة على إنزال المطر، وإذا كانت علّة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التى تحدث كانت هذه العلة عند الساحر «عفريتا» سكن الجسد العليل، والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هذا العفريت بأقوال تقال،وبخور يعطر جو المكان، ويطهره من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس..وهكذا [١٠٨].

٤ـ والنظرة العقلية تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد إذا أرادت،

(١٠٧) «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ص ٤٣٧ .

(١٠٨) «ثقافتنا فى مواجهة العصر» ص ١٩٨ ـ١٩٩ وأنظر أيضاً «أزمة الطور الحضارى» ص ٢١ ـ٢٢ .

دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام، ثم سرعان ما تنسى أنه أوهام، فإذاكان البدائى يخلق لنفسه الخرافة لنيظر بمنظارها إلى واقع الدنيا، فإن المتحضر هو الذى يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه.

٥ـ على أن أبرز ما تتميز به النظرة العقلية إلى الكون هو حب الإنسان للمعرفة حيث يلمّ بأسرار البيت الذى هو ساكنه، فالعقلانى فى نظرته ذو نهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل، ولايصده عن ذلك شيء من التحريم الذى يفرضه البدائيون على أنفسهم.

أيكون غريباً بعد ذلك أن نقول أن «سلطان العقل» هومدار القياس لدرجة الحضارة؟ فقل لى كم عقلت أمة فى تدبير أمورها، أقل لك كم صعدت فى مدارج التحضر..[١٠٩] فالعقلانية فى وجهة النظر هى التى تراهاماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها،ولا تراها فى أى جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، فلربما اتجهت النظرة العقلية نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب هرمى يضع الأهم منها فوق الأخص ، كما حدث عند اليونان الأقدمين أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحى من تشريع ، كما حدث للعرب الأولين، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوربا فى عصورها الحديثة، أوا اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الإنسان أو يدبر نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم[١١٠].

على ضوء هذا الذى أسلفناه نستدير إلى عصرنا وحضارته، إنه ليس بدعا يشذ من القاعدة التى سارت عليها العصور، فالحضارة فيه مازالت قائمة على نفس الأساس الذى قامت عليه حضارات السالفين والأساس هو«العقل».. ونسأل بعد ذلك أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارة؟ ..«وأجيب بجواب يختلط

---

(١٠٩) المرجع نفسه ص١٩٩ ـ و«أزمة التطور الحضارى » ص ٢٢ .

(١١٠) ثقافتنا فى مواجهة العصر ص ١٩٦ ـ وأزمة التطور الحضارى ص ٢١ .

فيه قليل من الأسى وكثير من الأمل ـ الأسى للهوة اللاعقلية العميقة التى لاتزال تتخبط فى ظلالها، والأمل فى جيل جديد أراه على الطريق إلى العقلية العلمية وضيائها.. (١١١).

على أننا لانستطيع أن نغادر هذا الجزء الهام، مع ما فيه من جوانب عقليةقيمة ـ قبل أن نشير إلى مسألة قد نختلف فيهامع أستاذنا الكبير وهى «المفاضلة» بين المذاهب الفلسفية على أساس نفعها، ذلك لأن كلمة «النفع» منذ البداية كلمة غامضة وتثير أسئلة كثيرة : ما هوالمذهب «النافع» وبأى معنى؟ ومتى يكون كذلك؟ ألا يمكن أن يكون المذهب «غير نافع» الآن ثم يتضح أنه «نافع» بعد عشرات السنين؟! ألم يجد فلاسفة النهضة، مثلا، أفكاراً نافعة عند فلاسفة اليونان.؟!

ثم ألا يجوز لنا أن ننقد المذاهب الفلسفية من منظور غيرالمنظور النفعى؟ ألم يستعرض أرسطو، مثلا، فى كتابه «الميتافيزيقا» الفلاسفة السابقين عليه من طاليس حتى أفلاطون ناقداً كل فيلسوف على حده من منظور عقلى لاعلاقة له بالمنفعة؟!

ثم ألا يمكن أن يكون «نقد» فلسفة ما، أو دحض مذهب معين لايعنى سوى أن المبدأ الذى يرتكز عليه قد أصبح عاملاً مساعداً أو عنصراً مسلسلا فى الفلسفة التى تليها، وهكذا تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضافى تطور جدلى تندثر قشرتها الخارجية، ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً فى مذهب أعلى .؟ (١١٢).

ألم يقل هيجل إن «الفلسفة» كل متصل تدفعه ضرورة داخلية ، فكل فلسفة كانت ولاتزال ضرورية، وبالتالى فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تجدها عناصر إيجابية فى كل واحد..وآخر فلسفة هى نتيجة لجميع الفلسفات السابقة .. »(١١٣)

---

(١١١) المرجع نفسه ص ٢٠٣ .

(١١٢) Hegel : Science of Logic vol. II p. 914 Eng. Trans by W. Johnston - Allen & Unwin1951.

(١١٣) Hegel: The History of Philosophy vol. i.p. 37 Trans by H.S . Haldane.

فلا يكون ، فى هذه الحالة ، ثمة «مفاضلة بين المذاهب الفلسفية اتى تشبه الشجرة مع نموها،ولم يكن فى استطاعة أى مذهب أن يرى النور ما لم تتقدمه المذاهب السابقة كلها!

مشكلة الأصالة والمعاصرة:

كانت قضية الجمع بين الأصالة الثقافية التى تضرب بجذورها إلى المقومات الأولية التى جعلت من العربى عربيا، وبين المعاصرة التى تجعله جزءا من زماننا بنشاطه الفكرى لابمجرد وجوده الجسدى ـ هى قطب الرحى و«أم المشكلات» ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فى حياة مفكرنا الكبير حتى إنه يقول عنها إنها أصبحت القضية التى يصح أن نقول حيالها قولة هاملت فى أزمته النفسية: أن أكون أولا أكون : ذلك هو السؤال (١١٤). فإذا كان موضع الإشكال عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان (١١٥) اللقاء بين «العقل والوجدان» (١١٦).والصيغة التى يقترحها مفكرنا الكبير كحل لمشكلة «الأصالة والمعاصرة» هى الصيغة التى تجمع بين «العقل والوجدان» بحيث يكون واضحاً لدينا أن مجال العقل يشمل جميع الظواهر الطبيعةوالاجتماعية.. إلخ التى تحتاج إلى تفسير «علمى» بالمعنى الواسع لهذاالكلمة ـ وهوالمعنى الذى يسوّى بين البشر أجمعين. ويكون هناك إمكان لعرض خطوات السير عليهم خطوة خطوة حتى نصل من نقطةالابتداء إلى النتيجة التى نـنتهى إليها. أما مجال الوجدان فهو مجال الفن والشعور بصفة عامة وهومجال يتميز بأنه «ذاتى» خاص بالفرد، وليس عاما مشتركاً بين الناس، ففي بدائع الفن نجد أن لكل فنان طابعه الفردى الخاص الذى يستمده من حياته الباطنية التى لايشاركه فيها إنسان آخر. وعلى ذلك فإن علينا أن ندرك أنه فى مقدمة الإصلاح، إذا أردنا أصلاحا، أن نربى الأجيال الجديدة على وقفة أخرى يفرق المرء لنفسه فيها تفرقةواضحة بين ماهو عام فيحيله إلى العقل وأدواته، وما هو خاص فلا بأس عندئذ فى الركون إلى لغة

(١١٤) قصة عقل ص ٢٢٢ .

(١١٥) تجديد الفكر العربى ص ٢٧١ .

(١١٦) قصة عقل ص ١٨٩ .

الشـعور[١١٧] . فإذا ما تساءلنا : لماذا انقضت على مصـر منذ بدأت نهضتها الحديثة حـتى الآن مـائة وخـمسـون سنة على الأقل، ومع ذلك لا نسـتـطيع أن ندعى بأنهـا تشربت من ثقافـة العصر الجديد ماكنا نتـمنى لها أن تتشربه؟! لماذا أصـبح المتعلمون فى مصر يعدون بعشرات الملايين، ومع ذلك فإن نفورهـم من رؤية الحياة بنظرة علمية تلتزم منطق العقل لايقل عن نفور أجدادهم الذين غمرتهم موجة الظلام أبان القرون الثلاثة السـابقة على بدء النهضـة الحديثة..؟! ! إذا طرحنا أسـئلة كهذه، وجـدنا لها جوابا واحدا هو : نقص فى تربية العقل وإسراف فى إشعال الوجدان [١١٨] . كما لو أن شيئا فى تركيبنا الثقـافى يوسوس لنا دائماً بأن العقل وحده لايكفى سندا للإنسان فى حياته، وأن ظواهر كثيرة تحدث متـحدية العقل أن يفسر حدوثها بمنطق العلم،فلا يسع العقل إزاءها إلا أن يقف عاجزا، ومثل هذا الشعور بعجز العقل وقصور العلم، يتملكنا بدرجة قلَّ أن تجد لها نظيرا فى شعوب أخرى. وعلى الرغم من يقينى بأهمية الجانب الواجدانى فى حـياتنا فلطالما أحسست بواجبى فى الاعـلاء من شأن العقل ـ والعقل يتبعـه قيام العلم ومناهجه ـ حتى لو ذهبت فى ذلك الإعـلاء إلى حد المبالغة، لأحـدث نوعـا من التـوازن فى حـيـاتنا بين عـقـل ووجـدان،إذ التـوازن بينـهـمـا مفقود[١١٩].

إن المشكلة الحقـيقيـة التى نصادفهـا فى حياتنا العـملية ليست فى قـبول صيـغة «العقل والوجدان» ـ وإنما فى بيـان مجاليهما من ناحيـة،وما يستتبعـه الأخذ بهما فى دنيانا الواقعيـة من ناحية أخرى: سل مَنْ شئت هل تحب أن تتابع العصر فـى علانقيته وتقنياته؟ يـجبك فى استـعلاء بأن العقـلانية ومـا يترتب عليهـا هى جزء من مـيراثنا الأصيل، لكن قل له إنهـا فى عصرنا تـستتبع عـدة أمور: منها ألا تـلقى بزمامك إلى العاطفـة أيا كان نوعهـا، ومنها أن يتـولى العمل مَنْ يحسن أداءه، لا مـن ينتمى إلى أصـحـاب الجـاه بأواصـر القـربى، ومنهـا أن يكون الارتكاز كلـه على الواقع المادى

(١١٧) قصة عقل ص ١٢١ (١١٨) المرجع نفس ص ١٢٢ .

(١١٩) قصة عقل ص ١٢٢ .

الصـارم،ومنهـا أن نصطنع فى حـياتنـا نظرة علمـانية تجـعل مـحـورها هنا على هذه الأرض ، قـبل أن يكون هناك فى عـام آخر.. قل لـه هذا، يأخذه الفـزع، لأنه عندمـا أعلن أنه من أنصـار النظرة العقليـة، لم يكن قد تخيـل لنفسه أنهـا نظرة تلد كل هذا النسل العجـيب ، فهو عـقلانى بالاسم، لا بالمضمـون والنتائج، أنه يقبل من العـصر تقنيـاته، لأنه يريد كـسائر عـباد الله ـ أن ينعم بالسـيارة والطيـارة وأجـهزة التـدفئـة والتبريد، لكن إذا علم أن إدخال هذه الآلات فى حياتنا معناه إدخال عادات جديدة، فى تلك الحـياة، ومعناه إحـلال قيم جـديدة محل قـيم قديمة، أخـذه الهلع، لأنه فى عمق نفـسه لا يريد عن قيـمه الموروثة بديلا. وهكذا نقع فى أزمة حـضارية من طراز نادر لأننا فى الحقيـقة بمثابة من يحيا ثقافـتين متعارضتين فـى وقت واحد : أحداهـما خارج النفس والأخرى مدسوسة فى حناياها لاتريم،فترى حضارة العصر فى البيوت والشـوارع والأسـواق، بينمـا تحس حـضـارة الماضى رابـضـة خلف الضلوع [١٢٠]. والواقع أن علينا أنْ نسلم بضرورة اللجوء إلى العقل وإلى العلم الذى هو فى حقيقته تجسيد للعقل فى رسم السبل الناجحـة. ولايكفى أن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب قلوب عامرة بوجدانها لا فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أولا تنفع فيه القلوب ووجـدانها : «ومن ثم كانت دعوتى التى ما فـتئتُ أكررها بوجـود التفـرقة الواضـحة بـين مجـالين مجـال لايصلح له الا العـقل بكل رصانتـه وبروده،ومجـال آخر من حق المشاعـر أن تشتـعل فيه مـا شاءت لها حـرارتها»[١٢١] علينا أن نبـدل ذلك الرأى الشـائع فينا الآن والذى يقـول إن العـقل وعلوه ـ وهولب العـصر الذى نعـيش فيـه ـ عدو للوجـدان ومشـاعره، ولمـا كانت الكثـرة الكاثرة منا نصيرة للوجدان فسحقا للعقل ومناهجه [١٢٢] كلا ليس العقل نقيضاً للوجدان وإنما لكل مجاله الخاص، والمشكلة الأساسـية عندنا تكمن فى خلطنا بين المجاليين أو عدم وعينا بالحدود الدقيقة لكل منهما.

---

(١٢٠) ثقافتنا فى مواجهة العصر ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

(١٢١) قصة عقل ١٤٠ ـ ١٤١ .

(١٢٢) قصة عقل ص ٢٣١ .

وإذا كان من الباحثين من يرى أن «زواج» الأصالة والمعاصرة ـ أو الصيغة المقترحة للجمع بين العقل والوجدان ـ أمنية مستحيلة التحقيق، أو هى فكر بالتمنى فحسب، فأن مفكرنا الكبير يعتقد أنها قد تحققت بالفعل فى تراثنا القديم، وأن لها أمثلة كثيرة فى فكرنا الحديث أيضاً ـ وبالتالى فهى ممكنة التحقق، بل لابد من تحققها فى فكرنا المعاصر.

لقد ألف الناس قبل ظهور الإسلام ضربين من الحضارة ومن الثقافة، اختلفا فيما بينهما إلى حد التنافر، بل إلى حد الدخول فى حروب مستعرة، وهاتان الحضارتان هما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة، وحضارة اليونان وثقافتهم من جهة أخرى، المحور فى الحالة الأولى هو «الوجدان» ـ أو هو«الأملاء» إملاء القلب أو الوحى أو الحدس ـ يفرض على الإنسان طريقة فكره ونمط سلوكه..والمحور فى الحالة الثانية هو عقل الإنسان يقيم له الحجة على الباطل فيرفضه، ويسوق له البرهان على الحق فيرتضيه ..وكان الظن هو ألا سبيل إلى لقاء بين «شرق» متمثلاً فى فارس، و«غرب» متمثلاً فى اليونان، ثم جاء الإسلام فى أوائل القرن السابع الميلادى،ومع فتوحاته انهدمت الفواصل بين الثقافتين، أوقل أنها اندمجت فى خطوة أولى على طريق المواطن العالمى، وكان ذلك الدمج الباهر هو الذى أخرج إلى العالم تلك الصيغة الحضارية الثقافية الإسلامية الجديدة التى ألقت فى مركب واحد : صوفية الفرس وعقلانية اليونان . وهذه الطبيعة الثالثة الجديدة قد جمعت بين إدراك الحدس الصوفى وإدراك العقل الأستدلالى بحيث احتملت الحياة الثقافية الإسلامية أن يظهر فيها أعظم المتصوفة وأعظم مناطقة العقل فى آن معاً(١٢٣).

ويتساءل مفكرنا الكبير «لماذا استطاعت ثقافة المسلمين أن تنقل فى عصر المأمون، بصفة خاصة، ما نقلته من فلسفة اليونان وعلومهم إلى اللغة العربية، ولم ينقلها أهل الهند أو أهل الصين إلى لغتهم؟! ويجيب : إن العلة لم تكن فى لغة

---

(١٢٣) هموم المثقفين ص ٨٢ ـ٨٣ .

تستطيع ولغة أخرى لاتستطيع، بل العلة هي أن ثقافة تتقبل منطق العقل (إلى جانب الوجدان) وتهضمه،وثقافة أخرى لا تتقبله ولا تهضمه [(١٢٤)] .كان القرآن الكريم هو كتاب المسلمين (والدين لايلجأ فى أية جهة يظهر فيهاإلى الاستدلال العقلى وإنما هو يأتى برسالة موحاة من الله أو غير موحاة مثل أنبياء الشرق الأقصى فيتقبل الناس فحوى هذه الرسالة فإذا بها دين وعقيدة)، فهو إذن لمحة قلب، أونبضة وجدان أو «حدس»بالمصطلح الفلسفى أو هو إدراك مباشر [(١٢٥)].

إنه إيمان لايستند إلى برهان ولايراد له أن يستند إلى برهان، لأن الإنسان لايريد برهانا على صدق وجدانه، أوصحة شعور يشعر به مباشرة فى طوية نفسه: إذا كنت جائعا وأشعر بالجوع فلست أريد البرهان من أحد على أنى جائع أو على أنى أحب ـ تلك حالات وجدانية داخلية يقبلها صاحبها قبولا مباشرا، لا هو يريد لنفسه أن يبرهن على صدقها، ولا هو متوقع من سواه أن يبرهن له عليها. وهذه الرؤية المباشرة التى لاوسيط فيها لا تقتصر على الدين فحسب،وإنما هى مجال كل ما ينتجه الوجدان من فن وأدب وتصوف.. إلخ.

لكن على أساس هذا الدين الجديد قامت علوم عقلية ـ فإذا كان الدين ليس علما ولا هو يحتوى على علم لأنه في صميمه رسالة أخلاقية ـ فإن من أعظم مايفخر به الدين الإسلامى هو أنه حثّ الناس على أن يعملوا عقولهم ليكتشفوا قوانين الكون، وبمجرد نزول القرآن لم يكد يمضى ثلاثة أرباع القرن بعد الرسالة حتى ظهرت حركة عقلية جديدة، ففى المناخ الذى نزلت فيه الرسالة المحمدية كان الإيمان مشتعلا فى القلوب، وتلك هى الخطوة الأولى، عندما تؤخذ الرسالة الجديدةمأخذ التصديق الذى يؤمن فحسب، ثم تأتى الخطوة الثاية، وهو أن يصب أصحاب التحليلات العقلية تحليلاتهم على ذلك الذى كان موضع إيمان فى الخطوة السابقة.

---

(١٢٤) المرجع نفسه ص ٨٤ .

(١٢٥) قد لايوافق البعض على ذلك على اعتبار أن التشريع الدينى يراد منه أن يحكم الإنسان فى كل زمان ومكان ، وبالتالى فهو يستحيل أن يكون «لمحة قلب» أو «نبضة وجدان».

فى القرن الثانى الهجرى ظهرت مجموعة من المفكرين صممت على أن تفهم القرآن الكريم حق فهمه، كيف ؟! كان من المنطقى أن يبدأوا بدراسة اللغة العربية نفسها لتجتمع لهم أدوات الفهم الصحيح. فلم يريدوا الوقوف من اللغة موقف المتذوق وكفى،بل أرادوا أن يجعلوا دراسة علمية بأدق ما يكون المنهج العلمى. ولم تكن قواعد اللغة قد استخلصت وجمعت حتى ذلك الحين، فانصرفوا إلى استخلاصها وجمعها .وهنا تشعب الباحثون إلى شعبتين الأولى مقرها البصرة،والثانية مقرها الكوفة. ومن ثم فأول ما نجده من أنشطة عقلية هى هذه الدراسات اللغوية التى رأيناها فى مدرسة «الخليل بن أحمد» وتلميذه سيبويه فى البصرة، والكسائى فى مدينة الكوفة ـ وكذلك ما بذلته المدرستان فى استخراج الأسس التى لابد من الكشف عنها لكى تُفهم اللغة العربية على أساس علمى صحيح. ولنلاحظ جيدا أن هذا الجهد يُبذل لأول مرة فى التاريخ، فلم يحدث أن تصدى عالم قبل ذلك لاستخراج قواعد اللغة أو عروض الشعر أو الاشتقاق، فوضع الخليل بن أحمد المعجم الأول عندما جمع المفردات من أفواه الناس لأول مرة، فما الذى كان يستهدفه بهذا الجهد؟! فهم القرآن فهما سليما. ولنلحظ هذه الوقفة نفسها، رجل يبحث فى اللغة بحثا علميا ليفهم دينه.ولننظر فى هذه الوقفة فقط، ونتخيلها فماذا نجد؟! نجد أمامنا رجلا عالما إذاشئت، متدينا إذا شئت، لأن كليهما فى «دمج احد»، بل أنه حين أراد العلم أنما أراده من أجل الدين. وهذا الوجود ذو الوجهين المتكاملين هو جمع للنمطين السابقين فى نمط واحد (١٢٦).

تلك هى الصيغة المقترحة لحل ثنائية الثقافة التى نعيشها الآن وفى استطاعتنا أن نضرب أمثلة أخرى كثيرة على وجود هذه الصيغة فى ثقافتنا القديمة أعنى الجمع بين «العقل» و«الوجدان» بين ثقافة اليونان وثقافة الفرس فى ثقافة جديدة خذ مثلا «علوم الدين» ـ وهى بناء علمى أقيم لخدمة الدين : الفقه مثلا، نحن أمام نص قرآنى، مجموعة أحاديث نبوية وتزيد أن تستخرج الأحكام الشرعية ـ وهى ليست

---

(١٢٦) هموم المثقفين ص ٨٥ ـ ٩١ وقارن الحوار الذى أجراه الزميل الدكتور صلاح قنصوه مع الدكتور زكى لمجلة المستقبل العربى .

ظاهرة كلها لكل إنسان ـ وإنما الظاهر منها قليل، والباقى يحتاج إلى عقل وعلم يستخلص من الآيات الكريمة ما قد كمن فيها من أحكام شرعية فهى أذن عملية عقلية ـ وعلينا مرةأ خرى أن نمعن النظر فى «فقيه» يقوم بهذا الدور لنجد أنه إنسان متدين عالم فى آن معا. وليست المسألة هنا مجرد تجاوز العنصرين وإنما العنصران متشابكان لأن أحدهما جاء ليخدم الآخر، فإذن هما كيان واحد، فكأنما نجد النمطين السابقين فى نمط واحد(١٢٧).

خذ مثلا ثالثا« علم الكلام» الذى سُمى كذلك لأنه نشاط عقلى ينصب على تحليل «كلام» الله الذى هو القرآن الكريم . فالله«واحد»،لكن هذه الذات الواحدة لها صفات كثيرةمن علم وإرادة وقدرة ورحمة ـ فهل تعدد الصفات فى الذات الواحدة لايعطيها شيئاً من التعدد؟! نحن نؤمن «بالواحد» لكنا نحتاج إلى عملية عقلية تبين لنا كيف أن تعدد الصفات لايتناقض مع الواحدية المطلقة..إلخ لكن انظر مرة ثالثة إلى القائمين بهذه العملية العقلية وحاول أن ترى جوهر الرجل منهم ما هو؟ أنه دمج للنمطين فى نمط واحد فهو دين وعقل معا. وقل مثل ذلك فى الفلاسفة المسلمين:فمن هو الفيلسوف المسلم؟ هو رجل أراد أن يقرأ نتاج العقل اليونانى بلغة الشريعة، أو أن يقرأ الشريعة بلغة العقل، وعنوان كتاب ابن رشد فيه الكفاية : «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» حلل رجلا كهذا تجد أنه أراد أن يدمج العقل اليونانى مع الشريعة الإسلامية فى كيان واحد (١٢٨).

إذا كانت هذه الأمثلة ـ وغيرها كثير ـ تتصدر التاريخ الذى ازدهرت فيه الحضارة الإسلامية ـ أيكون من الصعب أن نوفق من جديد إلى الدمج بين «العقل «والوجدان» ؟! أيصعب علينا أن نرتبط بماضينا عن طريق الوجدان الذى هو بطبيعته لايتقدم ؟! «فالنص الدينى» يبقى كماهو، فى حين تتقدم علوم الدين أو علوم اللغة لأنها نشاط عقلى، كما أن كلمة «التقدم» قد تكون بغير معنى فى الآداب والفنون «فقد لايستطيع شاعر من شعرائنا اليوم أن يجارى امرىء القيس، وقدلايستطيع

(١٢٧) المرجع نفسه.

(١٢٨) المرجع السابق.

أحد من رواة الحكايات فى يومنا أن يقترب من الذروة الأدبية التى بلغتها ألف ليلة وليلة، لا ، إن التقدم لايكون إلا فى معرفتنا العلمية (أو العقلية أما ما هو خاص بالوجدان، فلا تقدم فيه، فلا أظن أن الأم العصرية الثكلى تبكى فقيدها على نحو أكمل من بكاء الأمهات بالأمس، ولا أن يغنى عاشق فى عشق حبيبته بأكثر مما غنى قيس فى عشق ليلاه.» (١٢٩).

وفى ظنى أن هذه الفكرة تحل مشكلة الجماعات الدينية التى تدعونا إلى أن نعود إلى الماضى بوصفه أزهى عصور الإسلام ـ وذلك يكون ممكناً بالنسبة للمسائل الوجدانية التى لاتتقدم : نقاء القلب، وإخلاص السريرة وحلاوة الإيمان..كذلك ما فى الماضى من فن أو أدب ـ أما العلوم والمعارف بجمع أنواعها فلا بد أن تكون هى علوم العصر لأنها مجال «العقل» وهو وحده الذى يتقدم .

فإذا تساءلنا : «مَنْ الذى أراه ياترى يجّسد لنا بشخصه المتعين ذلك الضرب من اللقاء بين تراثنا ومنتجات عصرنا فى دنيا الفكر؟! إن أول من يرد إلى خاطرى كلما ألقيت على نفسى هذا السؤال هو : طه حسين، فالى جانب مؤلفاته ذات القيمة الكبرى، أرى فى شخصه ماهو أهمم منها فيما نحن الآن بصدد الحديث فيه، وأعنى بذلك طريقته فى الجمع بين موروثنا وروح عصرنا، أما موروثنا فلا أظن أحداً يجادل فى سعة إلمامه بذلك الموروث إلماما فيه الدقة وفيه الفهم، وأما روح العصر فظاهر فى منهجه وفى رؤيته وفى تصوره..»(١٣٠).وأسوق مثالا آخر لرجل جمع فى شخصه الحسنيين وهو الشيخ مصطفى عبدالرازق فهو الآخر يلم بالموروث إلماما يجعل ذلك الموروث على أطراف أصابعه،وهو فى الوقت نفسه يحيط بأهم ما دار فى عقول علماء الغرب فى ميدان تخصصه (١٣١).

والحق أننا نستطيع أن نطبق الفكرة نفسها على جميع أعلام نهضتنا الثقافية

---

(١٢٩) ثقافتنا فى مواجهة العصر ص ٢٠١ .

(١٣٠) عن الحرية أتحدث ص١٩٢ .

(١٣١) ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

الحديثة ابتداء من رفاعة الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود نفسه ، فكل واحد من هؤلاء المفكرين الأعلام كان أصيلا من حيث إلمامه بالتراث. لكن كان أيضاً معاصرا عندما وقف على ثقافة العصر، ولهذا جاء فكره مركبا من الاثنين معا. اننا لانريد لثقافتنا أن تفنى فى ثقافة غيرنا بحيث نجعل منهم نموذجاً لنا نحتذب،وإنما نريد أن ينحصر تفردنا الثقافى فى تلك الجوانب التى تميز الشعوب، والتى هى فى الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضارى ـ هو جانب العقل ـ وأعنى بهاجوانب القصيدة والفن (١٣٢).

والخلاصة أنه ليس من المحتم أن يكون إما الحياة كلها للعلم ومنهجه الاستقرائى وإما الحياة كلها للانضواء تحت مبادىء مقبولة سلفا ـ فليس من المستحيل أن نحيا فى ساحة من قسمين لكل منهما المنهج الذى يلائمه: فقسم للعلوم ومايتفرع عنها من صناعات، ويكون له منهجه القائم على تقصى الوقائع قبل صياغة القوانين، وقسم آخر لحياة الوجدان والقيم الخلقية والجمالية وفيها يكون السير مهتدياً بمبادىء مسبقه(١٣٣).

وفى استطاعتنا أن نقول أن زكى نجيب محمود نفسه مثل حى متعين لهذه الصيغة التى يقترحها لحل مشكلتنا الثقافية ـ صيغة الدمج بين «العقل» و«الوجدان» ـ ولهذا فإن من الطبيعى أن نسأل الآن : ماهى الاسهامات التى قدمها هذا المفكر فى كل مجال من هذين المجالين؟.

القسم الأول: مجال التحليل العقلى:

يمكن أن نقول أن زكى نجيبى محمود قدم الكثير لمجال العقل ابتداء من محاولاته لتحديد «مفهوم العقل» نفسه ـ كما سبق أن أشرنا ـ مبينا مجالات استخدامه، إلى محاولته إشاعة النظرة العقلية على نحو ما حددها فى النقاط الخمس السابقة. لكن هناك جانبا بالغ الأهمية هو استخدامه للفاعلية العقلية أو النشاط

---

(١٣٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

(١٣٣) قيممن التراث ص ١٩ .

العقلى تحديد وتحليل كثيرمن المفاهيم الشائعة والقاء الضوء عليها، وهى مهمة شاقة فى مجتمع اعتاد أن يرسل القول على عواهنه، ويستخدم الفكرة الغامضة لمجرد أنها موجودة، أو لأنها تثير وجدانه، مع أن الحياة الفكرية بمعنى من أدق معانيها هى تحديد الفواصل بين المعانى المتداخلة، أو المتشابهة: ولك أن تحكم على أمة بدرجتها فى مدارج الحياة الفكرية بمقدار ما استطاع أبناؤها تحديد المعانى التى يتداولونها ..(١٣٤)

. وهذا هو الدور الذى تقوم به: «الفاعلية الفلسفية» فمما توصف به الفاعلية الفلسفية، أحيانا أنها محاولة لتوضيح المفاهيم التى تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام، يعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها، فلاهم يجهلونها كل الجهل، ولاهم يعلمونها كل العلم فتتناوها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم، فهذه المفاهيم التى تقع عند الناس وسطا بين الغموض والوضوح هى أشبه بمدينة تراها على مبعدة فترى بروزا ممتدا فى الأفق (١٣٥).

وهكذا قل فى كثير جدا من المفاهيم والأفكار التى نتداولها فى مجرى حياتنا الفكرية، بل فى مجرى حياتنا العملية، والتى نشعر أن الحياة، فكرية أو عملية متعذرة، بدونها ومع ذلك فعلمنا بها لايكاد يتعدد علمنا بأن الأفق البعيد مدينة كبيرة. وها هنا يكون عمل الفلسفة أن تدنوبنا من تلك المفاهيم لنراها فى تفصيلاتها ودقائقها. والعجيب أن يتهمك الناس نتيجة لهذا التحليل بأنك تعقد البسيط وتصعب السهل ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التى يتداولونها فثاروا فى وجهه كأنهم كانوا يجدون النعمة فى الفهم المبهم، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ماكانوا به ينعمون !(١٣٦).

كانت طريقته أن يمسك بعدسة مكبرة تكشف للقارىء عناصر الفكرة التى هى مدار الحديث، فذلك وحده كفيل أن يزيل ضباب الغموض الذى يكنف المفاهيم

---

(١٣٤) قيم من التراث ص ١٥٢ .

(١٣٥) هموم المثقفين ص٦٦ .

(١٣٦) المرجع نفسه.

المحورية التى عليها تدور ثقافتنا (١٣٧) . فالتوضيح معناه تحليل المفهوم الغامض لاستخراج العناصر الداخلة فى تكوينه لكى نفهمه، تماما مثل أى عملية كيميائية فلكى تفهم الماء أو الهواء، أو قطعة الفحم، أوماشئت، فهما علميا عليك بتحليلها فى المعامل،وكذلك التحليل العقلى للأفكار الغامضة عليك أن تحللها تحليلا عقلياً لكى تكشف عناصرها ومكوناتها التى دخلت فى تكوينها (١٣٨).

وإذا أردنا أن نقدم نماذج لهذه الأفكار التى قام أستاذنا الكبير بتحليلها لوجدنا أنها كثيرة كثرة لافتة للنظر، ولهذا فلا مندوحة لنا عن تقسيمها إلى مجموعات ثم نقدم من كل مجموعة أمثلة قليلة.

المجموعة الأولى : أفكار سياسية

(أ) ـ المثقف الثورى: فى الستينات ظهر تعبير «المثقف الثورى» وشاع على أقلام الكُتّاب، وكان على مفكرنا الكبير أن يطرح على نفسه هذا السؤال «متى يكون المثقف مثقفاً وكفى، ومتى يكون مثقفاً وثوريا معا؟ !» ويجيب من خلال منظورين «للإسراء والمعراج» أما الأول فهو حديث للرسول الكريم أورده ابن عربى يقول فيه «ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت به» . مشيرا بذلك إلى رجوعه من حالة الرؤية، «رؤية الحق» إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل . والمنظور الثانى: حديث لواحد من الصوفية يقل «صعد محمد النبى العربى إلى السموات العُلى، ثم رجع إلى الأرض، قسما بربى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبدًا...» ونحن هنا أمام نمطين مختلفين من الوعى: الأول تتميز به حالة النبوة، والآخر حالة المتصوف الذى يشاهد «الحق» ويتمنى ألا يعود إلى الناس، فإذا عاد كانت عودته غير ذات نفع كبير لأنه سيحصر نفسه فى ذاته متشيأً بما قد شاهد(١٣٩). وها نحن أمام رجلين :رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية، ورجل يرى الحق

---

(١٣٧) قصة عقل ص ١٣٣ .

(١٣٨) من حوار أجراه الزميل. صلاح قنصوه مع مفكرنا لمجلة المستقبل العربى ـ مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٨ .

(١٣٩) فى حياتنا العقلية ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى، ولست أرى ما يمنع من التوسع فى التطبيق بحيث نجعلها تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لايغير من مجرى الحياة شيئاً.والمثقف الذى لاينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله. وفى هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً..»(١٤٠).

لكن ذلك يحتاج إلى تحديد اكثر : فصفة «الثورية» حين تصاف إلى المثقف أكثر انطباقا على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعة: فلايجوز أن يقال عن عالم الرياضة الذى درسها وطبقها فى بناء الجسور أنه مثقف ثورى لأنه طبق ما تعلم.. كلا ! فالتفرقة مقصورة على أصحاب الثقافة الإنسانية، لأنها هى التى تشمل القيم، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال أن ثورة قامت فغيرت وجه الحياة(١٤١).

لكن هذا التحديد لايزال غير كاف، لأن الذى يغير وجه الحياة قد يغيرها إلى الوراء لادافعا بها إلى الإمام، فى حين أن الثورية تضاف إلى المثقف الذى يدفع بالحياة إلى الأمام فى مقابل «الرجعية» لمن يريد أن يرد الحياة إلى الوراء. غير أن الدقة تحتم علينا أن نفهم معنى «الإمام» و«الوراء» لأنها لا تكون مفهومة إلا بالنسبة لهدف معلوم، وهكذا نستطيع أن نحدد «المثقف الثورى» تحديدًا أكثر دقة بقولنا أنه مَنْ أدرك مثلا جديدة للحياة الإنسانية ، وحاول تغيير الحياة وفقا لها، شريطة أن يجىء هذا التغيير فى الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ بحيث تتسع الرقعة البشرية التى تتمتع بماكان مقصورا على القلّة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال(١٤٢).

والطريف أنه يجعل من سقراط النموذج الأول «للمثقف الثورى» لأنه لايستريح ولايطمئن، حتى يحمل الناس على قبول ما ارتسم فى ذهنه من وجوب أن

---

(١٤٠) المرجع نفسه ص ١٤٤ .

(١٤١) فى حياتنا العقلية ص ١٤٥ .

(١٤٢) المرجع نفسه ص ١٤٦ .

يكون زمام الأمور كلها لمبادىء العقل: فلا نزوة ولا رغبة ولاعاطفة أجدى على الإنسان من عقله [143] «ومثلنا الثانى للمثقف الثورى هو أفلاطون : ارتسمت فى ذهنه صورة عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تجيء دولة قائمة على دعامة العدل» وأخذ فى محاورة «الجمهورية» يفصل القول فى صورة هذه الدولة العادلة.. ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة لعددناه «مثقفاً» يرى الفكرة ويحللها فيسترخى ويستريح،لكنه كان مثقفاً ثورياً وهو يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها عند تلميذه ديونيسوس الشاب الذى آل إليه الحكم فى سراقوصه بجزيرة صقلية..[144]». كذلك كان الغزالى فى تاريخ الفكر الإسلامى هو خير الأمثلة التى تضرب للمفكر الثورى لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون.. وفى حياتنا الفكرية الحديثة يقوم «جمال الدين الأفغانى» بدور سقراط: يجادل ويناقش ويخلق التلاميذ والأتباع ويشعل الروح ويوقظ النفوس.. كذلك كان تلميذه «محمد عبده» يدرس ليصلح ويبنى وينشىء ويعلم ويربى ولم يكن «مشقفاً» وكفى بل كان «مثقفاً ثورياً» .وقل مثل هذا فى قاسم أمين ولطفى السيد، الأول يكتب ليغير نصف الشعب «المرأة» ، والثانى ليؤصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية.

وهكذا يسير بك فى تحليله العقلى لمفهوم ظهر فى حياتنا الثقافية إلى آفاق لم تكن فى الحسبان. بل لم يتصور من استخدموا هذا المفهوم أنه يمكن أن ينسل هذا النسل كله!.

(ب) أرادة التغيير:

لم يكن زكى نجيب محمود فى يوم من الأيام منتمياً إلى حزب سياسى معين، ولكن كان يتخذ على حد تعبيره «موقفاً سقراطياً» هوأن يكون صاحب رأى مستقل. من حقه إبداء الرأى وتوجيه النقد لكثير من أوضاع مجتمعه، دون أن يلتزم بأفكار حزب معين أو بموقف «أيديولوجى خاص» . ولقد أمده هذا «الموقف المستقل»

(١٤٣) فى حياتنا العقلية ص ١٥١ . (١٤٤) المرجع نفسه ص ١٥٢ .

بحرية الحركة فى نقد وتحليل أى مفهوم يظهر على مسرح حياتنا الثقافية أو السياسية دون أن يجد فى هذا التحليل حرجاً ولاغضاضة ولهذا تراه قابعاً مع قلمه ممسكاً بمبضع التحليل يتلقف كل ما يظهر من أفكار ومفاهيم ليبدأ عمله! لايهمه بعد ذلك المصدر الذى أطلق الفكرة ـ رئيس الجمهورية أوجمهور الناس فى الشارع ـ فبعد حرب السويس تحدث الرئيس جمال عبد الناصر فى إحدى خطبة داعياً إلى «إرادةالتغيير» التى نحن أحوج ما نكون إليها، ويتلقفها مفكرنا الكبير ويضعها تحت عدسته المكبرة فإذابهذا التعبير يتحول إلى تحصيل حاصل! فهما مترادفان ! «إرادة التغيير» كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف إليه كما نقول : قراءة الكتب أو «رويةا لشمس» ..وهما معاً تكونان أحد المبادىء التى نستهدفها فى بناء حياتنا الجديدة، وهما من ذلك الضرب من المفاهيم التى يكون الناس منها على درجة وسطى بين «الجهل والعلم» ،ومن ذا لايستخدم كلمة «إرادة» وكلمة «تغيير» فى حديثه الجارى وهو على بعض العلم بما تعنى هذه الكلمة أو تلك ؟! (١٤٥).

وينتهى من تحليله إلى أنه لا انفصال بين الإرادة والعمل، حتى ليصبح من اللغو أن نقول عن إنسان أن له «إرادة» لكنها لاتجد العمل الذى تؤديه، وإلا كنت كمن يقول أنه يأكل ولا طعام أو يشرب ولاماء !

الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت، وإلا كنت آلة مسخرة فى يد صاحب الهدف، أنك فى العل الإرادى أنت الآمر والمأمور، إنك أنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها(١٤٦).

وهكذا نجد أن قولك «إرادة التغيير» لايزيد شيئاً عن قولك «الإرادة» .. لأن هذه لاتكون بغير فعل، ولا فعل بدون تغيير، فسواء أكان التغيير الحادث ضئيلاً، أم

---

(١٤٥) فى حياتنا العقلية ص ٦٧ .　　(١٤٦) المرجع نفسه ص ٦٩ .

جسيماً فهو تغيير، لأنك لاتفعل الفعل فى خلاء، بل لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه. وباختصار كل إرادة فعل ، وكل فعل حركة وتغيير ! ومن ثم فلا ينبغى أن نتحدث عن «أرادة التغيير» بل عما نريد تغييره، أو الهدف الذى من أجل تحقيقه تغير ما تغير، وهو يقترح أن يتجه التغيير إلى المعايير والقيم التى تسود حياتناويضرب لها مثلاً بالتوحيد بين العام والخاص «فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعى أحرص ما نكون على «الملك الخاص» ، وأشد مانكون اهمالاً «للملك العام» كما هى الحال فى العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد .والعناية بتنظيف الدار من الداخل والعناية بتنظيف الطريق العام، بين المال الذى نملكه والمال الذى تملكه الدولة، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذى يستغلها ، والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ـ ولكنه يريده باسم الدولة [(١٤٧)] . وقل مثل ذلك فى معانى «الجاه» و«الصدارة فى المجتمع» والزهو بعدم الخضوع للقانون .. الخ[(١٤٨)].

(جـ) أخلاق القرية:

وعندما تحدث الرئيس السادات عن أخلاق القرية [(١٤٩)] زاعماً أنها الأخلاق المثلى، وأنه يريد أن يعود بالمجتمع إلى مثل هذه «الأخلاق الرفيعة»ـ تصدى مفكرنا الكبير لتحليل الفهم الغريب لأخلاق القرية. وكان مما قاله «إن أخلاق القرية هى الأخلاق التى أفرزتها الحضارة الزراعية الريفية، وبمقدار ما نريد المحافظة على شىء من هذه الحضارة تكون الحكمة فى المحافظة على أخلاقها . غير أن الاتجاه العام الذى يسود عصرنا هو تحويل القرية إلى مدينة لا تحويل المدينة إلى قرية ، فالأقرب إلى التصور أن يتحول الفلاح إلى عامل زراعى بكل ما تحمله كلمة عامل الآن من حقوق الأجور والتأمينات والانتماء النقابى وغير ذلك. لقد جاءت قيم الحضارة الصناعية

(١٤٧) فى حياتنا العقلية ص ٧٤ .   (١٤٨) المرجع نفسه ص٧٥ .

(١٤٩) وكذلك إذا تحدث رئيس الجمهورية الحالى عن «الصحوة» كتب مفكرنا الكبير نريدها صحوة واعية» قارن تحليله لهذه الفكرة فى كتابه«عن الحرية أتحدث» ص ٢٩١ . وما بعدها.

لتبقى وتسود وليس لنا عن ذلك محيص (١٥٠).

ثم يستطرد أستاذنا الكبير فيعدد «مساوىء» أخلاق القرية التى يشيد بها السيد رئيس الجمهورية:

١ ـ أبناء القرية فى تمسكهم بأخلاق الريف الزراعى يعدون أنفسهم أسرة واحدة أو كالأسرة الواحدة، ومن هنا كان مصدر صلابتهم، لكن من هنا أيضاً كان مصدر التخلف الحضارى عندهم، ذلك لأن الشعور الأسرى هو فى الأساس مصدر «المحسوبية» . فيكفى صاحب الحكم أن يعلم أن بينه وبين فلان تلك العلاقة الوثيقة ليجعله «محسوباً» عليه مما يلزمه إلزاماً خلقياً أن يسانده ولو بغير حق، وهى مساندة غالباً ما يجىء ثمنها أن يدين المحسوب لولى نعمته بالولاء.. وهكذا تظهر النتائج الضارة .!

٢ـ العلاقة بين أفراد القرية قائمة على ما تقضيه روابط الدم ـ أعنى روابط القربى ـ وكثيراً ما يكون ذلك على حساب المصلحة القومية التى تجاوز القرية وأبناءها، فالحضارة الصناعية أدت إلى أن تجمع ألوف العمال فى مصنع واحد، بل ويسكنون عادة فى حى واحد، مما أدى إلى علاقات اجتماعية من نوع جديد هى العلاقات التى تتمثل فى النقابات وسرعان ما يصبح الهدف المشترك لا خدمة أسرة واحدة، بل خدمة حرفة صناعية معينة، وخدمة القائمين بها. وهنا تتغير معانى طائفةكبيرة من الألفاظ الخلقية كالعدل والكرامة والتعاون (١٥١).

٣ـ إذا كان فى الدعوة إلى أخلاق القرية رومانسية تشبع الخيال، فإن فيها الكثير من جوانب القصور : ليس فيها مثلاً مكان لدقة الزمن باعتبارها فضيلة، فأدق ما تعرفه أن يقال صبح، ضحى، وعصر، ومغرب، ولذلك يضيق ابن القرية عندما تطالبه بتوقيت يلتزم الساعة والدقيقة.. فإذا عرفنا أن دقة الزمن من الركائز الأساسية فى الحضارة الصناعية القائمة، علمنا أن أخلاق القرية لم تعد تسعف مَنْ أراد

(١٥٠) أفكار ومواقف ص ٢٦٩ .

(١٥١) المرجع نفسه ص ٢٧١ .

المشاركة فى حضارة هذا العصر [١٥٢].

(د) يمين الفكر ويساره:

ومن المفاهيم الغامضة التى استخدمت بدلالات سياسية أيضاً «اليمين واليسار» فهما كلمتان تستعملان على نطاق واسع للتفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص: فهذه الفكرة من اليمين وتلك من اليسار، وكذلك هذا الموقف وذلك، وهذا الرجل وذاك. وكثيراً ما يوصف من وضع فى زمرة اليمين بالرجعية واللاعلمية، لأن اليسار وحده هو التقدمى والعلمى ،وليس الأمر من قلة الشأن بحيث نتركه يمضى بغير تحديد .. [١٥٣].

وينتهى من تحليله لهذين المفهومين إلى نتيجة : «أراها محتومة حتماً وهى أن ليس هناك فواصل فارقة فى ميدان الفلسفة بين يمين ويسار، وكذلك لستُ أعتقد أنه يطوف لأحد ببال أى يكون فى «العلم» يمين ويسار.. [١٥٤]».

لكن هذه التفرقة تكون واضحة فى مجال الاقتصاد والاجتماع والسياسة.. فضلاً عن مضمون الأدب دون الشكل،ومضمون الفن التشكيلى وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة فى الاقتصاد والاجتماع [١٥٥].

(هـ) الطاغية:

لستُ أرى أن أنهى هذا القسم بأفكاره ومفاهميه السياسية قبل أن أتحدث بسرعة عن تحليل مفكرنا الكبير لمولد الطاغية كيف يكون؟! فهو يراقب عصفوراً جاء يلتهم حبات أرز وضعت فى وعاء فى الشرفة الخلرجية للمنزل ، فما أن حط العصفور على مقربة قريبة من الأرز حتى أخذ يتلفت بحركة سريعة هنا وهنا قبل أن يقدم على التقاط الحب كأنما أراد أن يستوثق من غيبة الرقيب حتى إذا أطمئن بعض

---

(١٥٢) أفكار ومواقف ص ٢٧١ .

(١٥٣) «فى حياتنا العقلية» ص ٨٩ .

(١٥٤) المرجع نفسه ص ٩٤ .

(١٥٥) المرجع نفس ص ١٠٠ .

الشيء خطا خطوتين فيحذر شديد وأصبحت حبات الأرز على ملقط منه، لكنه مع ذلك تريث لحظة وراح من جديد يلتفت يمنه ويسره فلما لم يجد ما ينذر بالخطر التقط حبة واحدة بلقطة سريعة ثم سكن لحظة وعاد يلتفت فلما لم يجد الا الهدوء والأمان انكب على الأرز يلتهم منه ما يملأ حويصلته وطار (١٥٦) .

وهو هنا يصور لنا كيف يبدأ المعتدى بالحذر والخوف حتى إذا ما أمن مغبة الاعتداء ملأته الشجاعة، فأقبل على العدوان بكل قدرته وهو مطمئن آمن أو قل إنه كالمطمئن الآمن لا يحول شيء بينه وبين السير في الشوط إلى آخر المدى .أن سكوت صاحب الحق المنهوب سرعان مايجعل الناهب صاحب حق في الاعتداء : «والقاعدة التي أريد أن أضعها بين يديك هي أنك حيثما فرط إنسان في حقه ظهر لذلك الحق طاغية يستبد به». (١٥٧).

المجموعة الثانية : مفاهيم دينية

(أ) التطرف الديني :

في تحليله لهذا المفهوم مثال واضح لارتباط التحليل عنده بما يظهر في حياتنا الثقافية أولاً بأول من مفايم وأفكار، فهو يستخدم الفاعلية الفلسفية فيما يظهر على سطح هذه الحياة من أفكار أياًكان نوعها، فعندما بدأ الناس يتحدثون عن «التطرف الديني» كتب في الحال «متطرف تحت المجهر» ، يحاول أن يسأل مع الناس عن معنى هذا التعبير وتكون الاجابة عنده على النحو التالي :

أن علينا باديء ذي بدء أن نفرق بين طرفين : «الدين» كما هو قائم في الكتب السماوية من ناحية ، «والمتدين» بذلك الدين من جهة أخرى ، فبينما الكتاب واحد فإن المتدينين به كثيرون، وليس هو من الأمور الشاذة في طبيعة الناس أن يختلفوا في طريقة فهمهم لنص واحد قرأوه .وهذا ما حدث للمسلمين، فهم متفقون على

---

(١٥٦) أفكار ومواقف ص ١٦٥ .

(١٥٧) المرجع نفسه ص ١٦٨ .

الكتـاب الكريم لكنهم مختـلفون فى فـهمـهم لبعض آياته،ومن هنا نشـأت المذاهب المتـعددة،ومن ثم يكون مـعنى التطرف أن يأخذ المـسلم بطريقة مـعينة فى الفـهم، أو بمذهب معين،ثم يعلن أنه هو وحده الصحيح، وقد أخطأ الآخرون،ولووقفت المسألة عند هذا الحد لهان الأمر، لكنه ينقلب «مـتطرفاً» إذا هوأراد أن يحمل الآخرين بالقوة - كائنة ما كانت صور القوة على مشاركته فيما يعتقد (١٥٨).

وينتهـى مفكرنا الكبيـر من تحليله لمفـهوم التطرف إلى أن هناك أربع خـصائص للمتطرف فى مجال الدين أوفى أى مجال غير الدين هى:

أولا:سمة أسـاسية للمتطرف وهى سـمة تؤخذ عليه أن يقـوم بارهاب الآخرين لارغـامهم علـى قبـول مـا يدعو اليـه هووزمـرته،وفى ذلك الأرهاب يسكن جـوهر التطرف ، فليـست المسـألة أنه يخـتار لـنفسـه وجـهة نـظر يرى الأفكاروالمواقف من خلالها، وإنما المـسألة أنه يريد أن يرغم الآخرين بالقوة للأخـذ بها.فقد كـانت وجهة نظر «الخـوارج»مـثـلا خـاليـة مما يؤخـذ عليـهم،ومع ذلك فـقـد نفـرت منهم الأمـة الإسلامـية، لماذا.؟! كانت العلة فى تطرفهم هـى اللجوء إلى القسوة العنيـفة إرهابا لكل من وقـعت عليـه أيديهم حـتى يوافق على وجـهة نظرهم،وإذا لم يفـعل قـتلوه بأفظع صور القتل وأبشـعها،مع أنهم كانوا لا ينقطعون عن عـبادة الله لحظة واحدة - ويديمون الصلاة حتى لقدكانوا يعرفون بما كانت تتقرح به جباههم من السجود على حصباء الأرض العارية (١٥٩).

ثانياً: إذا كان اتخاذ الأرهاب وسيلة لارغام الخصوم هوالعلامةالحاسمةالتى تميز المتطرف عمن سواه، كـان محالاً أن يلجأ إليـه إنسان قوى واثق بنفسه وعـقيدته وإنما يلجأ إليـه من به ضعف فى أى صورة من صـوره - لماذا ؟! لأن الإنسان إذا أحس فى نفسه ضعفاً تملكه الخوف من أن يطغى عليه أصحاب المواقف الأخرى، وكأى خائف

---

(١٥٨) «رؤية إسلامية» ص ٢٦٤ .

(١٥٩) رؤية إسلامية ص ٢٦٥ .

آخر ترى المتطرف هلعا جزوعاً يسرع إلى أقرب أداة للفتك بخصمه إذا استطاع قبل أن تسنح الفرصة أمام ذلك الخصم (١٦٠).

ثالثاً: لايتطرف بالمعنى السابق إلا مَنْ حمل على كتفيه رأسافارغاً وخاويا اللهم إلا أضغاثاً دفع بها إلى ذلك الرأس عن فهم أو غير فهم. وذلك لسببين:

الأول: أن تكون الأفكار التى شحن بها رأسه غير علمية لأن الفكرة العلمية مقطوع بصوابها.

الثانى: أن ما يمتلىء به رأس المتطرف،ما دام لايمت إلى العلم بصلة ، لابد أن يكون فيه الخصائص المضادة للعلم، ومنها «حرارة الانفعال» وغموض المعنى واحتمال أن تتعدد فيه وجهات النظر (١٦١).

رابعاً: السمة الأخيرة ان التطرف ،فى الواقع، حالة من حالات التكوين النفسى،ولانقول إنه وجهة نظر إلا من باب التساهل، وإنما هوفى حقيقته الدفينة «حالة نفسية» ـ تجعل صاحبها على استعداد لان يتطرف وكفى! فليس المهم هو الموضوع الذى يتطرف فيه، بل المهم فى تكوينه هوأن يتطرف للتطرف فى حد ذاته، ومن هنا رأينا أمثلة كثيرة لمتطرفين يقفزون بين يوم وليلة من تطرف فى فكرة إلى تطرف فى الفكرة التى تناقضها،فتراه اليوم متطرفاً فى رؤية إسلامية معينة ثم نراه غداً متطرفاً فى رؤية شيوعية،أو العكس، مع أن الإسلام والشيوعية ضدان لايلتقيان(١٦٢).

(ب) فلسفة الشهادة

ماذا تعنى شهادة «لا إله إلا الله» التى هى أصل ثابت فى حياتنا الدينية والثقافية؟! هى من الشجرة العقلية بمثابة الجذع وجذوره ثم تنبت الغصون وتنمو

(١٦٠) المرجع نفسه ص ٢٦٦ .

(١٦١) رؤية إسلامية ص ٢٦٨ .

(١٦٢) أفكار ومواقف ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ .

وتورق فهي شهادة تدل ـ من بين ما تدل عليه ـ على ثلاثة أركان دفعة واحدة لاقامة هيكل ثقافى كامل لو كسوناه لحماً لاصبح حياة فكرية تحمل طابعاً يميزها عن كثير مما عداها،فهى تدل على ذات الهية مشهودة، وذات إنسانية شاهدة، ومجموعة من أفراد الناس تتم الشهادة فى حضورهم:

(١) أول ركن تدل عليه الشهادة،وجود الذات الإلهية، التى تشهد أن ليس ثمة من آلهة سواها، ثم نجد لهذه الذات صفات كثيرة تتوحد فى نسق واحد،هى مانطلق عليه أسماء الله الحسنى، وهذه المجموعة من الصفات هى لله على نحو مطلق، وهى كذلك للإنسان على نحو نسبى، أى أن المسلم لابد أن يعمل على أن يكون فى حياته عالماً فريداً قديراً مهيمناً عزيزاً جباراً.. إلخ وإلا كانت شهادته باللفظ دون المعنى.

(٢) أما الركن الثانى الذى تتضمنه الشهادة فهووجود الذات الإنسانية الشاهدة ولابد من الوقوف المتأمل عند «الذات الإنسانية» هذه لنرى متى يتحقق وجودها وكيف ؟! إنه مهما يكن من أمر التشابه والتجانس بين أفراد البشر فلن يكون الفرد الإنسان «ذاتا» ،إلا إذا بقيت له بقية يختلف بها عن جميع مَنْ عداه، وهى بقية لها كل الأهمية والخطورة لأنها هى التى تحدد هويته، وهى التى نعدها مسئولة أمام الله والناس، وهذا الجانب الفريد من كيان الإنسان هو ا لذى «يشهد»ألا إله إلاالله[١٦٣]».

(٣) يبقى الركن الثالث المتضمن فى «الشهادة» أعنى به وجود الآخرين الذى هو ركن أساسى فى حياة هذا الإنسان،ولك أن تقدر الفرق الشاسع بين إنسان يتصرف كما لو لم يكن فى الدنيا إنسان سواه، وآخر يضع فى اعتباره عند كل خطوة يخطوها، وكل فعل يؤديه أن هناك آخرين اعترف بهم ضمناً حين شهد ألاإله إلا الله، وهكذا تنشأ لنا عن أصل واحد ضروب ثلاثة : الحقيقة الدينية ،والفردية الإنسانية، وروابط المجتمع [١٦٤].

---

(١٦٣) أفكار ومواقف ص ٢٥٩ .

(١٦٤) المرجع نفسه ص ٢٦٠ .

(حـ) الضمير الديني:

الغاية التي يجب أن نستهدفها من التربية الدينية هي إيجاد ذلك الضرب من الوجدان الديني الذي من شأنه أن يهدي صاحبه كلما جد موقف في الطريق - إلى اختيار السلوك الذي يعينه على تكامل شخصيته تكاملاً ينم عن «وحدانية تلك الشخصية» لأن ما يحقق إسلام المسلم هو في المقام الأول، أن يجسد في شخصه رسالة الإسلام - و«التوحيد» من تلك الرسالة هو في صميم الصميم.

لكن ماذا نعني بكلمة «الضمير»؟! نعني بها ما استخلصناه لأنفسنا مما وعيناه وعشناه: إما من خبراتنا المباشرة أو مما علمنا إياه آباؤنا ومعلمونا «فأضمرناه» في نفوسنا لنحمله معنا أينما توجهنا، فنكون بمثابة من يحمل معه دليلاً هادياً يرشده إلى سواء السبيل إذاما اشتكى عليه الأمر (١٦٥).

فما هو المبدأ الذي يستخلصه المسلم من أحدية الله ويضمره في صدره ليكون مرجعه في مسلك حياته؟! كيف نحول عقيدة «التوحيد» بالتربية إلى «ضمير» يكون به المسلم مسلماً فيما يدع وفيما يختار؟! هذا المبدأ هو أن يختار الفعل الذي يتسق مع غيره في بناء شخصية موحدة. فالتوحيد الإسلامي هو في أعماقه تناسق في حياة الإنسان الأخلاقية ،بمعنى أن تنظم مجموعة القيم الروحية في ترتيب معين يبين أيهما أولى من أيها إذا ما تعارضت في موقف معين، ومن ثم فعقيدة المسلم إذا ما رسخت في صدره ضميراً يهديه إلى جادة الطريق ،ضمنت له ألا تتعدد معاييره الأخلاقية،فمعيار أمام ولي الأمر ومعيار آخر أمام الناس ومعيار ثالث يقيمه حين يخلو لنفسه! إننا إذا استطعنا تربية هذا «الضمير الديني» عند أبنائنا وبناتنا كان ذلك درعاً تحميهم من أن يذل صغيرهم لكبيرهم، أو أن يذل فقيرهم لغنيهم، أو أن يذل محكوم لحاكم (١٦٦).

---

(١٦٥) قيم من التراث ص ١٠٠ - ١٠١ . (١٦٦) المرجع نفسه ص ١٠٣ - ١٠٥ .

(٤) مفاهيم متفرقة:

هناك مفاهيم دينية كثيرة تعرَّض لها مفكرنا بالتحليل والتشريح، من ذلك مثلاً التفرقة بين «الفكر الإسلامي» من ناحية، «وفكر المسلمين» من ناحية أخرى، فلكي يكون الفكر إسلامياً لابد أن يكون منصباً على مسائل متصلة بعقيدة الإسلام وشريعته. منها مثل وجود «الله» وصفاته كالوحدانية، والعدل، والقدرة، والعلم ... الخ كذلك فكرة الإمامة، خلق القرآن ... الخ الخ. هذا هو الفكر الإسلامي الذي ينصب على موضوعات متعلقة بالعقيدة. إلا أن المسلمين كان منهم علماء ذوو فكر إنساني عام لا يتقيد بصفة ـ تقصره على ديانة دون ديانة أخرى ـ وها هنا نرى للمسلمين فكراً في شتى نواحي العلم والمعرفة مما لا يختص بالعقيدة والشريعة وليس فيه من الإسلامية إلا إسلام صاحبه مثل عالم الرياضة، وعالم الفلك، وعالم الكيمياء والبصريات، والطبيب، والمهندس بل ونستطيع أن نضيف أنواعاً أخرى مثل كُتّاب الرحلات، ونقد الأدب، وعلم الحيوان والنبات ... الخ كل ذلك ضروب من العلم والمعرفة قام بها مسلمون حتى أصبحت جزءاً هاماً فيما نسميه بالتراث العربي ـ إلا أنه لا يندرج فيما نسميه بالفكر الإسلامي..[(١٦٨)].

ومن المفاهيم الدينية التي عالجها أيضاً «الدين» و«التدين» و«علوم الدين»، عندما رأي خلطاً في رؤية الناس لها حتى أهلِ التخصص منهم «فالدين قائم في نصوصه المحددة.. ثم يأتي الطرفان الأخران: مَنْ يؤمنون بذلك الدين وهم مَنْ يصفونهم «بالتدين» ثم علوم الدين التي تقام على النصوص كما سبق أن رأينا. فعلم الدين لا هو «الدين» ولا هو «التدين» إنما هو فاعلية عقلية تقوم على الدين. ولقد لبث الإسلام «ديناً» للمؤمنين «يتدينون» بمبادئه وتعاليمه قبل أن يظهر الفقهاء ليقيموا عليه العلم بمنهج التفكير العلمي. وعندما نزلت الآية الكريمة: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ ـ «كان قد كمل دين الإسلام ودخل الناس أفواجاً ولم يكن قد كُتِبَ بعد سطر واحد في أي علم من علوم الدين، مما يقطع بأن الدين نفسه شيء، والمتدينون به شيء ثان، والعلوم التي تقوم عليه شيء ثالث»[(١٦٩)].

---

(١٦٧) في تحديث الثقافة العربية ص ٤٥٨ وما بعدها.

(١٦٨) المرجع السابق ص ٤٦٦ .

(١٦٩) قيم من التراث ص ١٥٢ .

ولك أن تقرأ مقال «الشيطان الأخرس» لترى كيف كان يتصدى مفكرنا للمفاهيم الدينية الخاطئة بالتحليل والتفنيد فور ظهورها في الصحف اليومية ـ فلو نشر واحد من أئمة الدين في جريدة الأهرام «أن رجال الشريعة قادرون على أن يقولوا كلمتهم في كل شيء» ـ يكون تحليل مفكرنا «لو كان الأمر كما قال القائل لوجب منذ الغد أن تغلق الجامعات جميعاً ومراكز البحث وغيرها مما يريد أن يبلغ شيئاً من الحق لا نبقى إلا على كلية الشريعة لأنها تعلمنا «كل شيء»..!»(١٧٠).

<u>المجموعة الثالث:</u> مفاهيم قومية وأفكار وطنية

<u>(أ) العروبة</u>

في اعتقادي أن مفكرنا الكبير كان متحمساً لجعل «العروبة» مفهوماً ثقافياً، وليس فكرة سياسية، فقد كتب يقول: «ليست عروبة العربي قراراً سياسياً تصدره مؤتمرات القمم أو مؤتمرات السفوح والوديان.. بل هي مركب ثقافي يعيشه في حياته اليومية ولا يستطيع العربي نفسه أن ينسلخ عنه إذا أراد.. وأن يعيده إليه إذا أراد.. لا.. ليست عروبة العربي قميصاً يلبسه إذا شاء ويخلعه إذا شاء، بل هي خصائص توشك أن تبلغ منه ما يبلغه لون الجلد والعينين..»(١٧١). فماهي هذه الخصائص:

<u>أولاً:</u> أولى خصائص العروبة لغتها على أنه لا يكفي في هذا الجانب بأن تكون لغة الكلام والكتابة عربية، فالأوربي الدارس للغة العربية قد يتكلمها ويكتبها ومع ذلك لا تدرجه في العروبة ابناً من أبنائها.. إذ المهم هنا هو اللفتات العقلية أو الإدراكية العميقة التي تكمن في كيان العربي، فتميل به إلى اكتساب الصفات المتمثلة في اللغة العربية. فمن خصائص اللغة العربية مثلاً أنك إذا عرفت الأصل الثلاثي عرفت كيف تفجر منه شجرة المشتقات على كثرة فروعها، فإذا عرفت كلمة «كتب» فجرت منها كاتب وكتاب وكتابة ومكتوب... الخ فكأنها القبيلة أو العشيرة بتعدد أفرادها لكن هؤلاء الأفراد ينتمون إلى رأس واحد..

---

(١٧٠) أفكار ومواقف ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

(١٧١) هموم المثقفين ص ١٢٠ ـ وانظر أيضاً خصائص أخرى للشخصية العربية «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٥٤ وما بعدها ـ وأيضاً «في مفترق الطرق» ص ٣٦٠ وما بعدها.

ثانيــاً: ثانية الخـصائص ميل العربي إلى القـفز السريع من الأفراد الجـزئية إلى تجريدها وتعـميمهـا في أنواع وأجناس، فهو لا يهـمه هذا الطائر المُعيّن بل يكفـيه أن يعرف الـطائر في عمـومه من حـيث هو نوع.. إن العربي في تكوينه العـقلي لا يعـبأ كثيـراً بالأفراد أو المفردات، وإنما يريد «الخـلاصة» العامة المجردة لـيسهل حملهـا معه وهو مسافـر في الفلاة على ظهور الإبل! ولقد بـلغ ميل الشاعر العربي إلـى التجريد حداً جعله إذا تغـزّل في امرأة لا يقصد امرأة بعينـها، بل أن غزله منصب على «نوع» المرأة بأسره، وكذلك إذا وصف جواداً أو بعيراً أو ما شئت[١٧٢].

ثالثـاً: وثالثة الخصائص إيمان العربي أن الحضـارة الصحيحة إنما تُدار على محور الأخلاق فليس المهم فيـمن هذبته الحضارة أن يكون قوياً بسـلاحه ولا قادراً بماله، بل المهم هو أن يقوم التـعامل بين الإنسان وربه، والإنسـان والإنسان على أنماط رسمتـها السمـاء لأهل الأرض. ومن هنا كان جوهر العروبة الاعـتقاد بأن الخالق يشـاء ويأمر والمخلوق يطيع بغير سؤال!

رابعـاً: ليس عند العربي مقابلة بـين واقع ومثال، بل بين «واقع» و«واقع» فكلمة مـثال العـربيـةتعني كـائناً ماثلاً أمـامنا نراه ونلمـسـه. وأما كلمـة «واقع» فـهي تعني «الوقـوع» الذي هو الهبـوط والسقـوط ـ ومنهنا كـان العربي يقـصر نظرته على دنيـا الكائنات الفعليـة يوازن بين بعضها وبعضـها الآخر وهي بأجمعـها «واقع» سواء في ذلك ما هو أدنى وما هو أعلى!.

لكن علينا أن نلاحظ أن تحـديد تلك الخـصـائص لا ينفي أن نحاول تـغـيير مـا نريدتغييره منها، لقد أردنا فقط أن نقول «أن عـروبة العربي هو وجوده الثقافي المتميز ـ فهي لا تمنح بقرار كما قد يتوهم الواهمون!»[١٧٣].

(ب) الشخصية المصرية

لا تناقض بين عـروبة العـربي من جـهـة ومميزاته الإقلـيمـيـة من جـهة أخـرى، فالمصري مصري وعـربي معاً، كما يكون السوداني سودانياً وعربيـاً، والعراقي عراقياً وعربيـاً في آن .. فليس على هذه الأرض إنسان واحـد وحداني الانتمـاء، وإنما الأمر

(١٧٢) هموم المثقفين ص ١٢٣ ـ ١٢٤ وأيضاً «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٦٤ .

(١٧٣) هموم المثقفين ص ١٢٧ وأيضاً «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٦٥ .

في هذا يشبه الدوائر التي تتدرج اتساعاً[١٧٤]. وإذا صح ذلك فما هي أهم الخصائص المميزة للذات المصرية..؟! أهمها عمق الشعور الديني، ويتبعه عند المصري اتساع النطاق الذي يتعامل فيه مع «الغيب»، أما بالإيمان الرشيد أحياناً، وإما بتهاويم الخرافة أحياناً أخرى[١٧٥].

ثم تجيء بعد لك خاصة انتمائه الأسرى. وهو انتماء لا يقف معه عند حدود «الأسرة النواة» كما يصفها كثير من كُتّاب الغرب اليوم بمعنى الوالدين والأخوة، بل يوسع المصري من حدود الأسرة التي يشتد به الانتماء إليها لتشمل كذلك أبناء العمومة والخؤولة ومَنْ يتصل بهم[١٧٦].

ثم يتميز المصري كذلك بحبه لأرضه ليس فقط من حيث هي أرض يزرعها، بل من حيث هي كذلك أرض يتصل بها ولادة ونشأة وذوي قربى.. ولقد تفرع عند المصري من عمق إيمانه الديني وقوة انتمائه لأرضه وأصله، حب يشبه الحب الصوفي للعمل الذي يؤديه، زراعة كانت أو صناعة، وأعني بالحب بالصوفي هنا حباً للشيء في ذاته ولذاته لا للأجر الذي ترتب عليه[١٧٧].

ثم يلخص مفكرنا مفتاح الشخصية المصرية في عبارة موجزة هي «المصري صانع عابد» يتعامل مع هذه الدنيا وكائناتها بحواسه وجوارحه، ويتعامل مع الغيب بقلبه وإيمانه، هو واقعي في الحالة الأولى صوفي في الحالة الثانية، هو مادي في أحد جوانبه روحاني الجانب الأخر. وكأن مفكرنا يريدأن يقول أن شخصية المصري مثال حديث للصيغة التي اقترحها حلا لمشكلتنا الثقافية المعاصرة وأعني بها صيغة الجمع بين «العقل والوجدان» ، ولقد ساعده على هذا الجمع بين الجانبين في شخصية واحدة متكاملة أنه نموذج فريد يجمع في صيغة حضارية واحدة خصائص فلاحة الأرض وبداوة الصحراء ومجتمع المدينة[١٧٨].

لكن أين ياتُرى نجد ذلك المصري الذي هو «صانع وعابد» في آن معاً؟! يجيب

---

(١٧٤) هموم المثقفين ص ١٢٠ .

(١٧٥) في مفترق الطرق ص ٣٧٤ .

(١٧٦) المرجع نفسه ص ٣٧٥ .

(١٧٧) المرجع نفسه في الصفحة نفسها.

(١٧٨) في مفترق الطرق ص ٣٧٥ .

«أنك تراه فيما صنعت يداه، تراه في كل مسلة قُدّت من الصخر العتي بأزميل عبقري جبار، وارتفعت برأسها نحو السماء، وكأنها كلمة دعاء في صلاة!. إنك تراه في أخناتون يشهد أن الله واحد وراء كثرة الظواهر على الأرض في السماء. إنك تراه في راهب الدير الذي يزرع ويعبد الله في حياة واحدة، إنك تراه في المساجد ومآذنها، التي لا تدري وأنت شاخص ببصرك إليها في روعة بنائها، أهي صلاة تجسّدت في عمارة أم هي عمارة ذابت في صلاة(١٧٩).

(أ) الولاء للوطن:

عندما شاهد في التلفزيون جماعة من الشباب تهتف بالفداء بأرواحها ودمائها «ولاء» لهذا أو ذاك ـ شعر أن في هذه الصورة شيئاً يثير القلب ويتطلب التصحيح(١٨٠). فيكتب على لسان سقراط: «إن الولاء لا يكون لشخص، وإلا فماذا لو غاب هذا الذي أعلنت له إخلاصك؟ أتصبح بغير إخلاص لأحد؟! إن الولاء الصحيح ياأصدقائي لا يكون لشخص بقدر ما يكون لقضية معينة أو لفكرة أو لعقيدة دينية، أو غير ذلك مما يحيا من أجله الإنسان ويشعر ألا حياة له بغيره..»(١٨١). ثم يحلل معنى الولاء ليجد أنه في حقيقته يتضمن أساس الأخلاق كلها.. أما سر الولاء فهو أن الفرد يشعر عن عمق وجدانه أنه لا يستطيع العيش وحده فريداً في هذا الكون الفسيح ويريدأن يجد «آخر» يتحد معه ليوسع من وجوده، فإذا وجد هذا «الآخر» تمسك به وأخلص له، ومن هنا كان الولاء ضرورة حيوية لكل ما من شأنه أن يجعل وجودنا أغزر معنى وأوسع نطاقاً(١٨٢). «فالولاء يكون لله لأنه مالك يوم الدين، والولاء يكون للوطن الذي بغيره ينعدم أهم أركان الهوية في هذه الدنيا، والولاء يكون لأي مجموعة تمثل فكرة لها دوام، وأنتمي إليها عضواً فيها عاملاً مع غيري على تحقيق هذه الفكرة..»(١٨٣). وهكذا تندمج الذات

---

(١٧٩) المرجع نفسه ص ٣٨٦ .

(١٨٠) قيم من التراث ص ٣٨٥ .

(١٨١) قيم من التراث ص ٣٨٩ .

(١٨٢) قيم من التراث ص ٣٨٩ .

(١٨٣) قيم من التراث ص ٣٩٠ .

الفـردية في ذات أوسع منها وأشـمل ليـصبح الفـرد بهـذا الدمج جزءاً من أسـرة أو جماعة أو من أمة أو من الإنسانية كلها... الخ.

لكن ماذا نحن صانعون إذا تعارض ولاء وولاء، كـأن يتعارض في موقف معين ولاء فرد لأسرته وولاؤه لأمته؟! الجواب: أن نخـتار الطريق الذي يتيح للفرد تكاملاً في شخصيته بدرجة أعلى، فهل يكون إنساناً أكمل إذا هو انتمى إلى أسرة قوية وأمة ضعيـفة، أو إذا انتمى إلى أسرة ضـعيفة وأمـة قوية؟! الإجابة تكاد تدل على نفـسها وهي أن البديل الثاني أفضل وأكمل وأسمى، ومن هنا لك أن تسأل نفسك: أن يكون الولاء والتضحية بدمائنا وأرواحنا لمصري أم لمصر؟![١٨٤].

المجموعة الرابعة:

(أ) وضع المرأة

لا نريد أن نسهب طويلاً في أمر المفـاهيم الاجتماعيـة بل يكفي أن نقول أنه كان يتلقف ما يظهر في حياتنـا الاجتماعية من أفكار وقيم ليقوم بتـشريحه بنفس الفاعلية العقلية التي قدمنا لها فـيما سبق مجموعة من الأمثلة. ولقد كـتب عما أسماه «بالردة في عالـم المرأة» ورسم لها صـورة في غاية الأهمية، ذهب فيـها إلى أن «أبشع جوانب الردة في حيـاة المرأة اليوم ليس هو أنهـا تريد أن تتعلم إلى آخر المدى فـيمنعهـا أحد، وليس أنها تريد أن تعمل بما تعلمته فيـمنعها أحد.. وإنما الجانب البشع من تلك الردة هو أن المرأة اليـوم تريدأن تجعل من نفـسها وبمحض اخـتيـارها حريماً يتـحجب وراء الجدران أو يتسـتر وراء حجب وبراقع، وكأنها الفـريسة السهلة تخشى أن تتـخطفها الصقور، أما أن تحصن نفسها بقوة الروح، وبالشعور، بكرامتها إنسانة واعية مستنيرة، فذلك زمن أوشك على الذهاب مع ذهاب رائدات الجيل الماضـي. ألا ما أبعد الفرق في حياة المرأة المصرية بين الليلة والبارحة، ففي بارحتها ألقت بحجابها في مياه البحر عند شـــواطيء الإسكـندرية[١٨٥] إيذاناً بدخولـها عصـر النور، وأما في ليلتـها هذه

---

(١٨٤) المرجع نفسه ص ٣٩٢ .

(١٨٥) الإشارة هنا إلى حـادثة مشهورة في تاريخ الحـركة النسائية المصـرية، ملخصها أن هـدى شعراوي عند عودتهـا من رحلة لها في الخارج، وكـان ذلك عقب ثورة ١٩١٩ ـ ذهب حشـد كبيـر من النساء لاستقبالهـا في ميناء الإسكندرية ولوحت لهن الزعيمة، وهي على ظهر السفـينة، ثم ألقت برقعها في البحر قبل نزولها إلى الشاطيء.

فباختيارها تطلب من شياطين الظلام أن ينسجوا لها حجاباً يرد عنها ضوء النهار..»[186].

(ب) الرأي العام

ولعل من أجمل التحليلات التي قام بها في الميدان الاجتماعي تحليله لفكرة «الرأي العام» الذي وصفه بأنه «الإله الزائف الجديد» وقال عنه أنه «ذو وجهين» وهو بوجه منهما لا عيب فيه إذا نزعت عنه شوكة التأليه، ولكنه بوجهه الآخر الذي يتسلّح فيه بتلك الشوكة الرهيبة ينقلب إلى طاغية يسحق فردية الأفردا سحقاً ليحيلهم إلى أشباح وظلال: «فقد يحدث أن نرى العالم من علمائنا قديراً في علمه وهو في ميدانه، لكنه ما أن يفرغ واجبه إزاء تخصصه العلمي حتى يُسرع الخطى لينخرط مع الرأي العام فيما هو غارق فيه من تهاويم قد تبلغ أحياناً كثيرة حد الخرافة»[187].

ويفند مفكرنا «عمومية» الرأي العام بقوله: «إنْ وجود فرد واحد لا يرى الرأي الذي هو عام ينفي عن الرأي العام عموميته، وحتى لو كان من حق الرأي العام أن يضغط بقوته العددية في اتخاذ القرارات، وفي انسحاب النواب الذين ينوبون عنه ـ وهو حق للناس لا شك فيه ـ فليس له الحق نفسه في منع الآراء والأفكار التي لا تعجب جمهوره[188]. إنَّ الذي يربط أفراد الجمهور بعضهم ببعض في تكوين رأي عام، يغلب أن يكون هو «الانفعال»، لا «العقل»، فالانفعال ينتقل من فرد إلى فرد بالعدوى، أما الفكرة العقلية فينقلها صاحبها إلى متلقيها بالإقناع، والإقناع بحكم طبيعته عملية فردية وليست عملية جماعية[189].

---

(١٨٦) «في مفترق الطرق»ص ١٣٩ وما بعدها. وانظر في وضع المرأة أيضاً ﴿وإذا الموءودة سئلت﴾ في الكتاب نفسه ص ٨٥ وما بعدها.

(١٨٧) مقال «أهو شرك من نوع جديد؟!» في كتابه «رؤية إسلامية» ص ٣١٥ ـ ٣١٦ .

(١٨٨) المرجع نفسه ص ٣١٠ ـ وقد بلغ الغباء ببعض النقاد حدا جعلهم يتصورون أن الرجل يدعو إلى رأي عام «معين»!! وأنه بذلك يتناقض!! وهكذا تكون قد غابت عنهم الفكرة من أساسها وهي ألا يتحول «الرأي العام» إلى غول يلتهم حقوق الأفراد في التعبير عن رأيهم!

(١٨٩) «رؤية إسلامية» ص ٣١١ .

(جـ) العلمانية

من المفاهيم التي شاعت في مجتمعنا أيضاً، وتعرض لها مفكرنا بالتحليل العقلي، مفهوم «العلمانية»، وهو يرى أنه ينطق بفتح العين لا كسرها، وأنه في هذا التحريف في النطق يكمن معظم الخلط، ولهذا يكتب مقالاً عنوانه، «عين ـ فتحة ـ عا» .ليشد انتباه القارىء إلى أن الكلمة لا تنسب إلى «العلم» بل إلى «العالم» ـ وأنها جاءت بهذا المعنى من اللغات الأوربية بعد أن خرجت أوربا من العصور الوسطى حيث أقام رجال الدين من حياة الرهبان مثلاً أعلى، فالزهد في الدنيا، لا الإقبال عليها، هو ما ينبغي للإنسان الكامل أن يهتدي به، وذلك لأن عقيدتهم تسمح لهم بأن يفصلوا بين الأرض والسماء، بين الدنيا والآخرة، في الأولى تكون السيادة لقيصر وفي الثانية يكون الأمر لله. فما لنا نحن بهذا كله وليس في عقيدتنا ما يدعونا إلى إهمال هذا العالم..؟! بل العكس هو الصحيح، فقد أمرنا بأن نحتفل بالدنيا وكأننا نعيش فيها أبداً، وأن نعمل للآخر كأننا منتقلون إليها غداً!» تلك هي العلمانية التي لم تكن تحتاج منا إلا أن نفتح لها العين فإذا هي جزء من حياتنا، ومقوم جوهري من مقومات تاريخنا في فترات عزه ومجده، فمن الذي يحاربه أولئك الذين ركبوا جيادهم، وحملوا قسيهم ورماحهم ليقاتلوا «العلمانية» حتى يقتلوها..؟!»[(١٩٠)].
لكن إذا كانت مقاومة مَنْ يقاوم العلمانية بفتح عينها مصيبة أعظم فيمن يقاومونها بكسر العين، لأن عينها إذا كسرت كانت الإشارة عندئذ إلى العلم وإلى الحياة التي تقيمها العلوم: «فهل يرضيكم ـ أيها السادة ـ أن نزرع أرضنا بغير علم، وأن ندير مصانعنا بغير علم، وأن ننشيء مدارسنا وجامعاتنا بغير العلم، وأن نعد عدتنا العسكرية بغير العلم؟! هل يرضيكم أيها السادة أن نمحو أسماء العلماء من تاريخنا فلا يكون فيهم بعد اليوم جابر بن حيان ولا الخوارزمي ولا ابن الهيثم ولا ابن الهيثم ولا ابن النفيس؟! وإذا رأيتم في هؤلاء موضع فخر لنا فلماذا لا تريدون لأحفادهم المعاصرين أن يعيدون سيرتهم الأولى؟!»[(١٩١)].

ويمكن أن نسوق، فضلاً عن هذه المجموعات التي ذكرناها، أمثلة تفوق الحصر

(١٩٠) «عن الحرية أتحدث» ص ١٨٨ .
(١٩١) المرجع نفسه ص ١٨٩ .

لأفكار ومفـاهيم قام مفكرنا الكبيـر بوضعها علـى مائدة التشريح العـقلي منها فكرة «التـــراث»(١٩٢) و«الثـقافـة»(١٩٣)، والفـرق بين «الفرد والمواطن والإنســان»(١٩٤). ومعنى التكنولوجـيا(١٩٥)، «والقيم الثلاث: الحق والخـير والجمال»(١٩٦) وارتباطـها بأوجـه الحـيـاة الواعـيـة للإنسـان وهي «الإدراك والسلوك والوجـدان». وعن مـعنى «الهـوية» في مـقـالـه: «نافخ النار»(١٩٧). وعن مـعنى «الفكر وحـريتـه»، و«وحـدة التـفكيـر»، و«رجل الفـكر ومـشكلاته»(١٩٨). و«العـقل الحـر»، و«أزمـة العـقل»، و«سلطان العقل»، ومعنى «الروحانية»(١٩٩). وعن معنى «الديمقراطية»(٢٠٠)... الخ لكن تكفينا هذه القطرات من هذا البحر الزاخر لننتقل إلى جانب آخر هو «الوجدان» لنسوق كلمة سريعة عما قدمه لدينا زكي نجيب محمود الأديب.

القسم الثاني: مجال الوجدان

يتمثل الجانب الوجداني عند مفكرنا في الفن بصفة عامة، والأدب بوجه خاص، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن زكي نجـيب محمود هو واحد من أبرع كُتّاب المقالة الأدبية في أدبنا المعـاصـر، وهو صاحب رأي خـاص في نقـد الأدب وكتـابة المقـال الأدبي، وسـوف نعرض لـرأيه هذا بعد قـليل مع نماذج من المقـالات الأدبية عـنده. لكنا نريد الآن أن نفرق بين الأدب بوصفـه ممثلاً لجانب «الوجدان»، والعلم بوصفه مـعبرا «عن العقل» فأين يختلفان وكيف يلتقيان؟!

---

(١٩٢) بالنسبـة فكرة التراث قـارن مثلاً «أنجـعل التراث كنزا نحن حراسـه؟!» في كتـابه «تحديث الثقـافة العربية» ص ٢٩٦ وما بعدها. وأيضا «التراث أول الطريق» عن الحرية أتحدث ص ١٠٣ ما بعدها.

(١٩٣) قارن «سؤال عن الثـقافة وجوابه» في كتـابه «قيم من التراث» ص ٣٢٥ ـ و«ثقافة الغـد» في كتابه «هموم المثقفين» ص ٢٠٠ وما بعدها. «ويوم الثقـافة العربية» في كتابه «عن الحرية أتحدث» ص ٤١٥ و«ثقافة السـكون وثقافة الحركة». في كـتابه «في مفتـرق الطرق» ص ٢٢٠ وما بعدها. و«خصـوصية الثقافة». و«اللغة ملتقى الثقافتين» في كتابه، «تحديث الثقافة العربية» ... الخ الخ.

(١٩٤) في حياتنا العقلية ص ١٢٨ وما بعدها.

(١٩٥) انظرمقالة «هذه اللفظة المسحورة» في كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٤٢١ وما بعدها.

(١٩٦) مقال «قيمة القيم» في كتابه من «زاوية فلسفية» ص ١٢١ وما بعدها.

(١٩٧) انظر مقال «نافخ النار» الأهرام ١٣ أكتوبر ١٩٨٧ .

(١٩٨) قارن هذه المقالات في كتابه «في حياتنا العقلية».

(١٩٩) قارن هذه المقالات في كتابه «في مفترق الطرق»، و«ثقافتنا في مواجهة العصر».

(٢٠٠) هموم المثقفين ص ١١٦ .

أولاً: الأدب والعلم

كثيراً ما عقد مفكرنا مقارنا مطولة بين الأبب والعلم لكي يفرق بينهما من ناحية، ولكي يهاجم من ناحية أخرى أصحاب «الأدب العلمي» مبينا أنهم يخلطون بين أمرين لا يجوز الخلط بينهما. ذلك لأننا نجد أنفسنا، في حالة الأدب والعلم، أمام ضربين من الكلام يختلف أحدهما عن الآخر أتمَّ الاختلاف ويستحيل أن يتحول إليه «كما يستحيل أن تتطور الأغنام وتصبح أبقارا»، لا لأن الأدب متميز عن العلم بجمال أسلوبه، مع جواز اتحادهما في مادة القول، بل لأن الاختلاف أعم من ذلك بكثير فالعبارة العلمية من طراز والعبادة الأدبية من طراز آخر ولن يستطيع جمال الأسلوب أن يعبر ما بينها من فجوة واسعة سحيقة(٢٠١).

ونحن هنا إنما نعود بطريقة أخرى إلى ثنائية «العقل والوجدان» وإلى ثنائية المجالين المختلفين من مجالات القول ينبغي علينا أن نفرق بينهما بدقة وعناية فالعلم تعميم والفن تخصيص، العلم تجميع والأدب تفريد. العلم يلاحظ الأشياء والنظائر ليستخلص منها أوجه الشبه فيصوغها في قانون واحد ينظمها، والفن يلاحظها جزئية واحدة يقف عندها. العلم يستبعد نفس الخصائص التي يستبقيها الفن، فالخصائص الفريدة التي تميز فلاناً من الناس دون سائر الأفراد هي التي يستبقيها الفنان ليحللها ويصورها، وهي نفسها التي يستبعدها العالم لأنها ليست مشتركة بين سائر أفراد النوع الإنساني. يقول عالم النبات عن الزهر ما ينطبق على الزهر كله ما دام منتمياً إلي فضيلة واحدة. أما الفنان فيقف عند زهرة واحدة في لحظة زمنية واحدة يلقفها من تيار حوادثها الدافق قبل أن تمضي إلى غير عودة فيصورها رسما أو أدبا أو مشاءت له مادته التي يستخدمها وسيلة لإثبات ما يريدأن يثبته(٢٠٢).

وفي استطاعتنا أن نقول ذلك بصدد كل ما يعالجه الفن بشتى صنوفه، وعلى أساس هذا المعيار تستطيع أن تقيم «النقد الأدبي» هب أنك بصدد قصيدة نظمها شاعر عن الحب، فانظر إلي أي حد قد تفردت العاطفة التي يعبرعنها بحيث أصبحت كائناً وحدها قائما بذاته، لا تشاركها لحظة أخرى من لحظات الحب ـ لا

(٢٠١) قشور ولباب ص ١٠٧ مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٧ .

(٢٠٢) قشور ولباب ص ١٠٨ .

أقول عند سائر المحبين ـ بل عند هذا المحب نفسه، فلا يكفي أن يتحدث عن «الحب» بصفة عـامة تقول أنه أجاد، لأن الحب بصـفة عامة من حيث هو عـاطفة يشترك فـيها أفراد البشر أجـمعون بدرجات متفـاوتة ـ هو من شأن علم النفس لا من شأن الفنان، فعالم النفس هو الذي يتحدث عن هذه العاطفة «بصفة عامة»، أو أنه يتكلم عنها كما تبدو آثارها عند هذا الفرد من الناس، وهذا وذاك، في كل زمـان ومكان. هذا التعميم في الأحكام يكون علمـاً ولا يكون فناً ولا أدباً. أمـا الفنان أو الأديب فهـو ينظر إلى حالاته النفسية في حبه ليلقف منهـا حالة واحدة، ثم يبرز هذه الحالة الواحدة العابرة، وهو بذلك يصـور لنا ما لا يتكرر في سـائر الحالات، ولا حالاته هو الشـخصـية دع عنك حـالات الآخرين! إن المحب لا يشـعر بعـاطفة الحب على لون واحـد وبنغـمة واحدة، وأصداء واحدة، وأثر واحد، بل نراه إزاء حـبيبه الان بما لم يكنه بالأمس وما لن يكونه غـداً، ومع ذلك فـهـي كلهـا مـواقف من حـبه، فـلا يكفي أن يقـول «إني أحب،أو إني في جـحيم أو نعـيم من الحب» ليكون أديبا بل يتـحتم أن يخـصص لنا خيوط العناصر النفسية التي جعلت حبه جحيما أو نعيما. ولو أجاد الملاحظة، وأجاد الوصف، لعلم أن شبكة هذه الخـيوط محال أن تلتقي علـى صورة واحدة في لحظتين متباعدتين(٢٠٣).

الواقع أن مـجـرى العـواطف والمشاعـر عند الإنـسان قـريبـة مما كـان يصف به الفيلسوف اليوناني هيـراقليطس الكون كله ـ تيار متدفق، كل شيء فيه تتـغير حالاته تغـيـرا دائمـا دائبا. ويحـاول «العـالم» أن يتلمس وسـط هذه التيـارات الدافـقـة من الحـوادث اطرادات تتكرر على غـرار واحـد،فأن وجـد جـعله قـانونا ثم راح يقـيس الأبعاد المكانية والزمانيـة في ذلك الأطراد لينتهي إلى صيغة قانون فيه دقـة كمية.. أما الأديب أو الفنان، فشأن آخـر: أنه لا يلتمس اطرادا في الحوادث، بل تستوقـفه حادثة واحدة، أو حالة واحدة فيـثبتها على اللوحة رسما، أو يثبـتها باللفظ أدبا، أو في أنغام الألحان موسيقى.

---

(٢٠٣) المرجع السابق ص ١٠٩ .

وليست كل حالة جزئية في صلاحيتها للفن على حد سواء مع سائر الحالات، بل أن الفنان الحق ليقع على الجزئيات ذات الدلالة، أي الجزئيات التي تكون أكثر إيماء عند القاريء أو الرائي، فكاتب القصة أو المسرحية، مثلاً، لا يجيد فنا إذا راح يسرد التفصيلات عن شخصياته سرداً بغير تمييز. بل صحيح الفن هو الاختيار الموفق، فأي التفصيلات في حياة هذا الشخص الذي أصوره أهدي إلى حقيقة شخصه وسر نفسه، وكنه وجوده؟. سل نفسك ما سر الجودة الفنية في هذه الشخصيات الأدبية: هاملت، الملك لير، دون كيشوت ـ وغيرهم؟ تجد أنه اختيار التفصيلات التي يجريها الأديب كلاماً وسلوكاً بحيث يتكون له في النهاية شخص متكامل فريد، فهو لا يرسم الإنسان بصفة عامة وإلا كان عالما، بل يرسم «هاملت» أو «لير» فردا واحدا ذا طابع متميز يستحيل أن يتكرر له في الوجود مثال يطابقه كل المطابقة(٢٠٤).

سبيل العلم ، إذن، وسبيل الأدب مختلفان ولن يتطور هذا إلى ذاك أبداً، ولسنا نريد أن نتتبع شتى الفروق التي تباعد بينهما وتباين، لكنا نريدأن نضيف خاصية هامة أخيرة وهي أن الأدب بمقدار ما يكون الكلام فيه وصفا للواقع والحقائق الخارجية بمقادر ما يبعد عن الكمال الفني. أنَّ الصور الفوتوغرافية تصور الحقيقة الواقعية تصويراً أميناً، ولذلك لم تكن فناً بالمعنى الذي نقصده، إنك كثيراً ما تقف أمام صورة رسمها «بيكاسو» أو «ماتييس» فلا تدري ماذا أراد المصور أن يصور، لأنه لم يرد قط أن يصور شيئاً خارجياً عن ذاته، فهذا الخليط اللّوني قد تردد في خياله كما تردد الأنغام في أذن الموسيقى، فرسمها على لوحته لتجيء موسيقي للعين في أنغام من ضوء.

أن الآلام والأفراح لا تكون إلا داخل نفوس أصحابها، وكذلك يكون الحب وتكون الكراهية، وكل عاطفة إنسانية أخرى، فماذا يريد أصحاب الأدب العلمي أن نصنع بالعواطف إذا هممنا بكتابة الأدب؟.

---

(٢٠٤) قشور ولباب ص ١٠٦ .

ثانياً: النقد الأدبي:

هناك مدارس كثيرة في النقد الأدبي يحسن أن نسوق عنها كلمة لتعرف أين يقف مفكرنا من هذه المدارس[٢٠٥]. فافرض أن أمامنا ديوان شعر أخرجته المطابع وراح النقاد يعالجونه كل على طريقته الخاصة، فكم زاوية للنظر يمكن أن ننظر منها إلى هذا الديوان؟.

١ ـ هناك الزاوية التي ينظر منها الناقد إلى الديوان المنقود،نظرة يحاول بها أن ينفذ ببصره خلال الشعر الذي يقرؤه إلى «نفس» الشاعر الذي أنشأ الديوان ما طبيعتها؟ أهي نفس مرحة متفائلة؟ أم هي مكتئبة متشائمة؟ أم هي كيت؟ فالناقد في هذه الوقفة يتخذ الشعر «وسيلة» لغاية يهتم بها، وليس الشعر هنا غاية في ذاته بل هو عند ناقد من هذا الطراز وسيلة للكشف عن نفسية صاحبه، وبعبارة أجلى وأوضح، المهم عند الناقد هنا هو «علم النفس» لا «الشعر»، ومن أمثلة ذلك وقفة العقاد في كتابه «ابن الرومي من شعره».. وقد تسمى هذا الاتجاه في نقد الأدب والفن بالاتجاه «النفسي» ويمكن أن نقول أن «فرويد» وهو يقرأ مسرحية «أوديب» لسوفكليس كان ناقداً أدبياً من هذا الطراز.

٢ ـ وهناك زاوية أخرى للنظر إلى الديوان المنقود، وهي شبيهة بالزاوية الأولى في كون الناقد يتخذ من الشعر الذي بين يديه «وسيلة» لغاية تثير اهتمامه في المقام الأول، وكل الفرق بين الرؤيتين أنه بينما الناقد في الحالة الأولى يبحث من خلال الشعر عن «نفسية» الشاعر نرى النقد في الحالة الثانية يبحث خلال الشعر عن «الحالة الاجتماعية» التي كانت تحيط بذلك الشاعر، فكأنما شعر الشاعر هنا هو بمثابة وثيقة تاريخية لصورة من صور الحياة الاجتماعية، ويمكن اعتبار كتاب طه حسين عن المتنبي مثلاً لهذا الاتجاه الاجتماعي في النقد.

٣ ـ وهناك، ثالثا، زاوية أخرى للنظر يبحث الناقد منها لا عن «نفسية» الشاعر ولا عن «الحالة الاجتماعية» التي أحاطت به، بل يبحث في نفسه هو ـ نفس الناقد ـ

---

(٢٠٥) قارن كتابه «في فلسفة النقد» ص ٢٢٠ وما بعدها وكذلك «قشور ولباب» ص ١١٨ .

عن وقع هذا الشعر فيها، فماذا ترك في جوانحه من أثر؟ هل خرج من قراءة الديوان وهو على وعي بالغايات العليا التي استهدفها الكون؟ هل خرج من قراءته راضيا عن نفسه أو ساخطاً عليها؟ ثم يسطر الناقد وصفا لطوية نفسه، والأغلب أن يجيء هذا الوصف وكأنه في ذاته «أدب» بني على أدب ويمكن تسمية هذا الاتجاه في النقد «بالاتجاه التأثري»..(٢٠٦).

٤ ـ هناك وقفة أخيرة ـ وربما تسبق منطقياً ـ جميع المواقف السابقة، فقبل أن يقف الناقد من الشعر المنقود وقفة نفسية أو اجتماعية أو تأثرية، كان عليه أولا أن يتأكد أن الذي بين يديه «شعر» يستحق المعالجة بهذا الطريقة أو تلك ـ ومن هنا فأن الناقد عليه في رأي مفكرنا ـ وتلك هي وجهة نظره في النقد ـ أن يفحص الشعر نفسه أي أن ينصب النقد الأدبي على الأثر الأدبي ذاته أو منحصراً في النص ذاته، فأمام الناقد ترقيم على صفحات من كتاب ومهمته أن يحلل هذه التشكيلات اللفظية التي انتشرت أمامه على صفحات الكتاب ـ أي النص ولا شيء غير النص ـ فالكلمات المرقومة على الصفحات هي موضوع النقد، وتحليلها وتشريحها وفحصها من جميع وجوهها هو مهمة الناقد ـ بالأثر الأدبي لا ينبغي أن يعتمد في فهمه على شيء وسواه. «إنني لا أكون ناقدا أدبيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة إذا ما اتخذتُ الأثر الأدبي نافذة أنظر من خلالها إلى شيء سواها، كأن أنظر إلى البيئة والظروف الاجتماعية والسياسية التي هي قائمة وراء الأثر المدروس، إذ لو فعلت لكانت القطعة الأدبية التي أمامي بمثابة الوثيقة التاريخية لا أكثر ولا أقل ـ ولا أجعل من الأثر الأولى نافذة أنظر منها إلى دخيلة نفسه ـ أو دخيلة نفس الناقد إذ لو فعلت لكنت أشبه بعالم النفس يحلل لمريضه أحلامه وردود أفعاله وخواطره ومشاعره.. الناقد لا هو عالم اجتماع ولا سياسة ولا عالم نفس ولا طبيعة ـ وإنما هو ناقد أدبي غايته دراسة قطعة أدبية يختارها للدراسة»(٢٠٧). وتلك وجهة نظر في النقد يدافع عنها كثيرون عندما يذهبون إلى أنه «لابد من اتخاذ العمل الفني ذاته محوراً لكل ما

(٢٠٦) قشور ولباب ص ١١٩ ـ ١٢٠ مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٧ .

(٢٠٧) فلسفة النقد ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ دار الشروق ط ٣ عام ٨٣ .

يقال في ميدان النقد وأساسا لكل تذوق، فالاستطراد في الكلام عن شخصية الفنان، أو وقائع حياته أو ظروف مجتمعه دون أن تربط بين ما تقوله وبين العمل الفني ذاته ـ لا تعدو أن تكون استطرادات ذات قيمة تاريخية أو نفسية أو اجتماعية، ولكنها ليست نقدا بالمعنى الصحيح..(٢٠٨). على أن النقد الأدبي يدخل في مجالات أشد تعقيدا كما تفعل «البنيوية» مثلا» ـ مما يجاوز هذه التحديدات العامة التي وضعها أستاذنا ولذا سنكتفي بهذه الفكرة لننتقل إلى أدب المقال.

ثالثاً: ـ أدب المقال

قلنا أن زكي نجيب محمود يكاد يكون من أبرع كتاب «المقالة الأدبية»، في أدبنا المعاصر، ولقد كان له تصور خاص لهذا اللون من الأدب تأثر فيه بأدباء المقال الإنجليز بصفة خاصة، لكن اهتمامه بهذا الطراز من الفنون الأدبية جاء مسايراً لاهتمام أدباء عصره بالمقال «فأديبنا قصير النفس، تكفيه المقالة الواحدة يفرغ في أنهرها القليلة كل ما يتأجج به صدره من عاطفة وما يخلج به رأسه من فكر: فأن غضب أديبنا من نقص يلمحه في بناء الجماعة أو أخلاق الفرد، فزع إلى المقالة يصب فيها ثورة غضبه. وإن افتتن أديبنا بجمال الطبيعة الخلاب لجأ إلى المقالة يبث فيها ما أحس من عجب وإعجاب..(٢٠٩)» فالمقال عندنا ملاذ الأديب، بصفة عامة، باستثناء قلة قليلة عمدت إلى القصة أو المسرحية الخ ولا بأس أن يلجأ الأديب إلى المقال إذا سار على قواعد الأدب الصحيح فما هي؟

هناك ثلاثة شروط للمقال الأدبي من حيث الشكل:

١ ـ أول شرط للمقال الأدبي أن يكون له «فورم Form» أي شكل أو صورة معينة يضع فيها الأديب فكرته فهو لا يسرد تحليلاته كما يفعل رجل المنطق، أعني أن الانتقال لا يكون بحيث تأتي الفكرة الثانية عن طريق الاستدلال من الفكرة الأولى حتى نصل إلى النتائج ـ بل الأديب محكوم بتداعي المعاني بحيث لا يكون لها ضابط

---

(٢٠٨) د. فؤاد زكريا من مقدمته لترجمة كتاب «النقد الفني» تأليف جيروم ستولنيتز ص هـ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٨١ ط ٢ .

(٢٠٩) جنة العبيط ص ٧ دار الشروق ط ٢ عام ١٩٨٢ .

من نظام، هي قطعة لا تجري على نسق معلوم فقد تجيء على شكل «حلم» يرى فيه الأديب نفسه مرة في القاهرة وأخرى في أوروبا بل وفي أماكن لا رابط بينها سوى ما يريد أن يثيره في نفس قارئه من وجدان.

٢ ـ الشرط الثاني أن يصدر المقال عن قلق يحسه الأديب مما يحيط به من صور الحياة وأوضاع المجتمع على شرط أن يجيء السخط في نغمة هادئة خفيفة هي أقرب إلى الأنين الخافت منها إلى العويل والصراخ «فان التمست في مقالة الأديب نقمة على وضع من أوضاع الناس فلم تجدها، وإن افتقدت في مقال الأديب هذا اللون من الفكاهة الحلوة المستساغة فلم تصبه، فاعلم أن المقالة ليست من الأدب الرفيع، في كثير ولا قليل، مهما تكن بارعة الأسلوب رائعة الفكرة»[٢١٠].

٣ ـ الشرط الثالث أن تعبر المقالة الأدبية عن ضرب من السمر بين الكاتب والقاريء فهو صديق يحادث صديقه عن حادثة شهدها في الترام، ملاحظة هنا أو هناك مما يقع عليه البصر ـ بحيث لا يكون القاريء أمام «مُعلّم» يعنفه، ولا أمام واعظ يخطب فوق منبره يميل صلفاً وتيهاً بورعه وتقواه، ولا مؤدب يصطنع الوقار حين يصب في أذن سامعه الحكمة صبا ثقيلا. ومن هنا فلابد أن يشعر القاريء، وهو يقرأ المقالة الأدبية أنه ضيف استقبله الكاتب في حديقته ليمتعه بحلو الحديث ولهذا لابد أن يكون أسلوبها عذبا سلسا دفاقا بلا زخرفة!

أما من حيث المضمون فأن كاتب المقالة الأدبية على أصح صورها هو الذي تكفيه ظاهرة ضئيلة مما يعج به العالم من حوله، فيأخذها نقطة ابتداء، ثم يسلم نفسه إلى أحلام يأخذ بعضها برقاب بعض دون أن يكون له أثر فوري في استدعائها عن عمد وقصد وتدبير. ومن هنا فلا يجوز أن تبحث المقالة الأدبية في موضوع مجرد كأن تبحث فضل النظام الديمقراطي أو معنى الجمال أو قاعدة في علم النفس أو أصول التربية. بل لابد أن تُعبّر عن تجربة معينة مست نفس الأديب فأراد أن ينقل الأثر إلى نفوس قرائه ـ أما الموضوعات الاقتصادية أو السياسية أو العقلية، فلها

(٢١٠) جنة العبيط ص ٩ دار الشروق ط ٢ عام ١٩٨٢ .

أنواع أخرى من المقالات الخاصة بالدراسة الأكاديمية تقربها من البحوث بقدر ما تبعدها عن «المقال الأدبي» الذي يميل فيه الأديب الحق إلى أن يخدع القارىء كي يمعن في القراءة وكأنه هو يسري عن نفسه المكروبة عناد اليوم، وهو كلما قرأ تسلل إلى نفسه ما شاع في سطور المقالة من نكتة خفيفة وسخرية هادئة. وقد يعجب القارىء: كيف يمكن أن يكون في النفوس البشرية مثل هذه اللفتات واللمحات؟ ولكنه لن يلبث حتى يتبيّن أن هذا الذي عجب منه إنما هو جزء من نفسه أو نفوس أصدقائه، فيضجره أن يكون على هذا النحو السخيف فيكون هذا الضجر منه أول خطوات الإصلاح المنشود[٢١١].

رابعاً: نماذج من أدب المقال

علينا الآن أن نستعرض بعضاً من المقالات الأدبية لنرى كيف كان يطبق الشروط السابقة ويتقيد بها فيما كتب من مقالات أدبية كان يطلق عليها هو نفسه اسم القنابل المتفجرة لأنه أراد لها أن تنسف جزءاً من ألف جزءا من الإطار الثقافي العتيق الذي كنا وما نزال نعيش فيه يقول: «صورتُ في إطار أدبي ـ في أوائل الخمسينات ما انطبعت به نفسي حينئذ من فوضى القيم في حياتنا، بحيث انقلبت أعلاها على أسفلها فيعاقب المحسن ويكافأ المسيء، وربما أكون قد أسرفتُ في القسوة، لكنها قسوة المواطن يحب وطنه، ويثيره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق..[٢١٢]».

سوف أسوق أمثلة قليلة «للمقالة الأدبية» وإنْ كان علينا أن نضع في ذهننا ملاحظتين: الأولى أن المقالات التي كتبها زكي نجيب محمود وهي تبلغ المئات ليست كلها مقالات أدبية تنطبق عليها الشروط السابقة، بل فيها المقالات التي تعالج «أفكاراً» أو «مفاهيم اجتماعية» وتقوم بتحليلها تحليلاً عقلياً مستخدمة الفاعلية الفلسفية على نحو ما أشرنا من قبل. والملاحظة الثانية أن المقالة الأدبية يصعب تلخيصها لأن المهم في القطعة الأدبية إنما هو الأثر الذي يخرج به القارىء، ولهذا لابد أن يقرأها في مكانها وكما عرضها صاحبها، لكننا سوف نسوق نماذج قليلة على النحو التالي:

---

(٢١١) جنة العبيط ص ١٢ .   (٢١٢) قصة عقل ص ٦٨ .

أ ـ بيضة الفيل:

من أمتع المقالات الأدبية التي كتبها أستاذنا الكبير مقالة بعنوان «بيضة الفيل» يسخر فيها من المناقشات «البيزنطية» التي تحتد بين بعض الناس في موضوعات في غاية التفاهة من ناحية، ثم هي تخلق مشكلات من عدم من ناحية أخرى. يبدأ المقال على النحو التالي: «قال الشيخ: الفيلة تلد ولا تبيض ـ والمشكلة المراد حلها هي هذه: لو كانت الفيلة تبيض فماذا يكون لون بيضها؟(٢١٣). لاحظ أن أول سطر في المقال يقرر حقيقة علمية واقعة هي «أن الفيلة تلد ولا تبيض» لكنا اعتدنا أن نخلق مشكلات من عدم: فافرض أنها تبيض فماذا يكون لون بيضتها؟ يستمر المقال فيقول: «في الجواب عن هذا السؤال اختلف العلماء: يقول عمارة بن الحارث ابن عمارة تكون بيضاء. واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليل من اللغة(٢١٤). أما دليل القياس فهو أن كافة مخلوقات الله التي تبيض بيضها أبيض، وليس في طبيعة الفيل ما يدل على أنه لو باض أخذت بيضته لوناً آخر غير البياض.. أما دليل اللغة فهو أن البيضة مشتقة من البياض، وإذن فالبياض أصل والبيضة فرع منه.. وأخيراً تساءل عمارة: ما حكم الشرع في بيضة الفيل، أيحل أكلها للمسلمين أم يحرم عليهم؟ وهنا أجاب بدقته المعهودة أن بيضة الفيل حلال أكلها بشرط، حرام بشرط..» على هذا النحو الجميل يصور الأديب مشكلاتنا التافهة التي نخلقها من لا شيء. وهو يخدع القارىء بأن يذكر أسماء العلماء كما لو كانوا من التراث فعلاً ليشعر القارىء أن مناقشاتنا لا تزال هي نفسها مناقشات العصور الوسطى، انظر مثلاً إلى المقال يستمر جاداً مع أنه يسخر سخرة مريرة. «وتصدى معسرة بن المنذر لتنفيذ ما قال عمارة بن الحارث في بيضة الفيل من حيث لونها، فقال عن دليل القياس الذي ساقه عمارة.. إنه ليس صحيحاً أن كافة الحيوان الذي يبيض لونه أبيض، فبيض البط فيه خضرة خفيفة، وبيض الدجاج في بعضه حمرة خفيفة، ومن الطير ما بيضه أرقط، ومنه ما بيضه أزرق، .. أما دليل اللغة فهو استنتاج معكوس ومغلوط في آن

(٢١٣) قصة عقل ص ٦٨ .
(٢١٤) جنة العبيط ص ٦٧ .

معاً... الخ» وكان من بين تلاميذ ابن الحارث تلميذ لجيب فتصدى للرد على نقد معسرة فقال أنه زل زلة ما كان ينبغي أن يقع في مثلها رجل مثله وهو شيخ المناطقة في زمانه..» وتستمر المحاورة ـ وهذا هو «الفورم» أي الشكل الذي اتخذه المقال ـ بأسلوب ساخر لاذع عن إهدار القدرات العقلية في مناقشات لا معنى لها لأنها تتناول موضوعات نخترعها من ناحية وهي أتفه من أن تكون موضوعاً لحوار من ناحية أخرى. ويختتم المقال بما يريد الكاتب أن يفتح عين القاريء عليه وهو بعدنا من مشكلات العصر فيقول إنه حدثت رجفة عنيفة «وزلزلت الأرض زلزالها، وقال الشيخ مالها؟. فقيل: يامولانا قنبلة ذرية، في لمحة تقضي على الأصل والذرية. فعجب الشيخ أن كان في الدنيا علم غير علمه!(٢١٥)».

ب ـ جنة العبيط:

وفي استطاعتك أن تقول الشيء نفسه عن مقالة «جنة العبيط» التي تعالج فكر العصر الوسط الفج الذي ما زلنا نعيش فيه فضلاً عن عادته الاجتماعية البالية ويبدأ المقال: «أما العبيط فهو أنا، وأما جنتي فهي أحلام نسجتها على مر الأعوام عريشة ظليلة، تهب فيها النسائم عليلة بليلة، فإذا ما خطوت عنها خطوة إلي يمين أو شمال أو أمام أو وراء، ولفحتني الشمس بوقدتها الكاوية، عدت إلى جنتي أنعم فيها بعزلتي، كأنما أنا الصقر الهرم تغفو عيناه فيتوهم أن بُغاث الطير تخشاه، ويفتح عينيه، فإذا بغاث الطير تفرى جناحيه، ويعود فيغفو لينعم في غفوته بحلاوة غفلته... الخ» لاحظ السجع الواضح ذا الدلالة.

جـ ـ نفوس فقيرة:

من أمتع المقالات التي تهزك هزاً عنيفاً مقاله عن «النفوس الفقيرة» الذي يبدأ بتصوير الأنواع المختلفة للفقر:

«الفقر صوره شتى... منها اليباب القفر الذي تلتهب رماله بوقدة الشمس، حتى

(٢١٥) جنة العبيط ص ٧٢ .

لتنقلب حبات الرمل على سطحه جمرات من نار...

ومنها الصخر الأجرد الذي صلد عوده وتصلبت أطرافه، فلا تنفجر جوفه عن قطرة أو نبته...

ومنها السماء لا تجود بالغيث، تيبس الأرض من تحتها وتتشقق، ويجف الزرع ويموت، وتشخص الأبصار إليها ضارعة، وتصعد الدعوات إليها مسترحمة، لكنها كالحة مصفرة الوجه لا تجود..

ومنها الوردة تذبل وتذوي، طار عنها الشذي وجفّ من عرقها الماء.. ومنها الجدول غيضَ ماؤه، تعبره ماشياً علي قدميك فترن أصداء خطاك بين صخور خلائه وفراغه.. ومنها الجيوب تخلو من المال...

لكن لا اليباب القفر الذي تلتهب رماله بوقدة الشمس، ولا الصخر الأجرد الذي صلد صدره ولا السماء اليابسة ولا الوردة الذابلة، ولا الجدول غيض ماؤه ولا الجيوب الخالية من المال، بمستطيعة أن تعبر عن الفقر بأبلغ مما تعبر عنه النفوس الفقيرة.

فقيرة هي تلك النفوس التي يعيش أصحابها فيما نعيش فيه ولا تتأثر، كأنما تنظر العين ولا ترى، وتسمع الأذن ولا تعي، وكأنما قُد القلب من صوان.. صاحب النفس الفقيرة كالمذياع التالف، فيه المفاتيح والصمامات والأسلاك، لكن الهواء من حوله يعج بموجات الصوت وهو أبكم لا يلتقط ولا يذيع.. فقيرة هي النفس التي تنظر إلى باطنها فتجد خواء، فتمتد إلى خارجها لتقتني ما يسد لها هذا الخواء. فتتصيد أناساً آخرين لتخضعهم لسلطانها. انها علامة لا تخطيء في تمييز أصحاب النفوس الفقيرة من سواهم، فحيثما وجدت طاغية ـ صغيراً كان أو كبيراً ـ فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقرنفسه،أنّ المكتفي بنفسه لا يطغى... فقيرة هي النفس التي لا تستطيع أن تقف موقف سواها، لترى ما ترى وتحس ما تحس.. فقيرة هي تلك النفوس التي لا يستطيع أصحابها أن ينظروا من وراء الأشخاص إلى حيث ظروفهم، ولو قد فعلوا لاشتد بهم التسامح واتسع فيهم العفو والمغفرة.

فقيرة هي تلك النفوس التي تبطش بالأشياء والأحياء بطش الصبيان؛ فقيرة ـ يا أبا العلاء ـ هي تلك النفوس التي لا تخفف الوطء، لأنها لا تدري أن أديم الأرض هو من هذه الأجسام..(٢١٦)».

د ـ الكوميديا الأرضية:

وهو في مقال عنوانه «الكوميديا الأرضية» يتخيل أن دانتي «قد بُعث حياً وأنه كتب هذه القصيدة الجيدة التي اتخذ فيها أيضاً من أستاذه القديم «فرجيل» دليلاً وهادياً، ويصور أستاذنا بسخرية مريرة كيف وجد دانتي في الجحيم كل مَنْ فعل خيراً أو قال صدقاً ـ لأنه أراد أن يصور القيم المقلوبة في مجتمعنا ـ فماذا وجد الشاعر في أول حلقة من حلقات الجحيم «ها هنا وجد عبدة المبادىء الذين أنهكوا قواهم وأضاعوا حيواتهم في سبيل مبادئهم.. ولهذا فقد حق عليهم الحرمان من نعيم الفردوس!» وماذا وجد في الحلقة الثانية من الجحيم «أولئك الذين شغلتهم في الدنيا عقولهم عن إشباع شهوات أجسادهم...» أما في الحلقة الثالثة فقد أعدَّ العقاب لمنْ عفَّ فلم يلحف في السؤال عن حقه لدى أصحاب السلطان. وفي الحلقة الرابعة جماعة كانت تشغل نفسها بالإصلاح فتفسد على غيرهم نُعاسهم وأحلامهم. أما الحلقة الخامسة فقد خُصِّصت لمن أخذ زمانه بالدقة فلا يؤخر موعداً ولا يؤجل عملاً إلى غد... وهكذا نجد في كل حلقة من الجحيم «أفاضل الناس» حتى الحلقة العاشرة تجد فيها مَنْ لم يتشفعوا بشفيع أو يتوسطوا بوسيط وعملوا في صمت.

وفي استطاعتك أن تقول إنَّ خصائص المقالة الأدبية بارزة في كثير جداً من المقالات التي كتبها في كتبه المتقدمة: «جنة العبيط»، و«الثورة على الأبواب»، و«شروق من الغرب» حيث تغلب النغمة الأدبية ولك أن تقرأ فيها «ظلم» و«خيوط العنكبوت»، و«عروس المواد»، و«الكراهية الصامتة»، و«عند السفح»... الخ وفي كتبه المتأخرة «رؤية إسلامية»، «عن الحرية أتحدث» و«تحديث الثقافة العربية».. مقالات «أستاذ يحلم»، و«ذبابة تعقبتها» ، و«نافخ النار».. وغيرها كثير.

---

(٢١٦) «.. والنورة على الأبواب» ص ٧٥ ـ ٨٢ من طبعة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٤ وقد أعاد نشرها في دار الشروق بعنوان «الكوميديا الأرضية».

خاتمة:

بعد هذه الرحلة الطويلة التي قطعناها في فكر زكي نجيب محمود علينا أن نقف في هذه الخاتمة لنتأمل مجموعة من الملاحظات أهمها ما يأتي: ـ

(١) لقد حاول هذا البحث تأكيد القضية التي أثارها في البداية وهي أننا نخطىء كثيراً عندما نحكم على فكر زكي نجيب محمود من منظور الوضعية المنطقية وحدها، وأن كل مَنْ يأخذ بهذا المنظور، فأنه يكشف عن خطأ أساسي أو قصور شديد لأنه لم يتتبع التطور الروحي لهذا المفكر أو أنه اكتفى بالتوقف عند مرحلة واحدة من مراحل تطوره.

(٢) أن زكي نجيب محمود مفكر تنّويري يقوم بمواصلة المهمة التنويرية التي بدأها رفاعة الطهطاوي وسار فيها أعلام نهضتنا الحديثة. فهو يستكمل الطريق نفسه الذي سار فيه روّاد كبار من أمثال محمد عبده، ولطفي السيد وطه حسين والعقاد وغيرهم من الذين جمعوا بين الثقافة العربية الأصيلة والفكر المعاصر في دمج واحد. ومن هنا قدّم مفكرنا صيغة ثنائية هي «العقل والوجدان» والتفرقة بين هذين المجالين حلاً لمشكلتنا الثقافية، وقد عرض هذه الصيغة في «الشرق الفنان» وجسدّها هو نفسه بحياته ومؤلفاته.

(٣) في هذه الصيغة الثنائية «العقل والوجدان» حرص على خلق طريقة عقلية جديدة يحلل بها المثقف العربي لنفسه ولمجتمعه، إذا أراد، مفاهيمه وأفكاره بأن يفكها إلى مكوناتها الأصلية ليلقي عليها الضوء، فلا نستخدم مفاهيم غامضة يمكن أن تكون عقبة أكثر مما تكون دافعاً للتطور. ثم قدَّم لنا نماذج من اهتماماته الأدبية لا سيما «المقال الأدبي» الذي يهدف إلى إثارة الوجدان عند القاريء.

فأي منهج نطبقه في الحالات التي يتداخل فيها اللا متناهي مع المتناهي ويتصل به؟!(٢١٧).

(٤) نستطيع أن نقول أيضاً إن «فكرة الثنائية» ـ لا سيما الأنطولوجية ـ غير

---

(٢١٧) د. فؤاد زكريا «تجديد الفكر العربي في الميزان». الكتاب التذكاري ص ١٠٧ .

مستقرة عند مفكرنا الكبير فهو أحياناً يرى أنها ثنائية لا تسوّى بين الشطرين بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي فهو الذي أوجده، وهو الذي يُسيّره ويحدد له الأهداف(٢١٨)» ـ وواضح أننا هنا أمام واحدية؟! إذ يمكن أن يُردّ الشطر المادي إلى الروحاني! ثم يقول في أحيان أخرى «إنها نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة، ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق والكثرة بالنسبة لأفراد الناس الداخلين في حدود هذا الكون المخلوق..(٢١٩)» ثم هو يميل ـ بصراحة ووضوح ـ في مقالاته الأخيرة في جريدة الأهرام إلى الوحدانية «ولك أن تقرأ مجموعة المقالات التي كتبها بعنوان «من إشعاعات التوحيد..(٢٢٠)».

(٥) يقترح أستاذنا الكبير صيغة «العقل والوجدان» حلاً لمشكلة «الأصالة والمعاصرة» وإن قلنا أنَّ هذه الصيغة هي المفتاح «السحري» لحل مشكلتنا الثقافية فسوف نصطدم بكثرة من المشكلات، منها مثلاً أن ثنائية «العقل والوجدان» زوجان مختلفان من المقابلات يختلفان أتمَّ الاختلاف عن الأصالة والمعاصرة! فهل نقول إنَّ المعاصرة هي العقل والأصالة هي الوجدان؟! في هذه الحالة نكون قد حكمنا على التراث كله بأنه أشبه بالعمل الفني الذي لا نستطيع التعامل معه إلا بوجداننا ـ مع أننا كثيراً ما نعود إليه بوصفه يشتمل على نماذج كثيرة من ثنائية «العقل والوجدان» معاً!

ثم ألا نستطيع أن نقول أنَّ في المعاصرة عقلاً ووجداناً، وفي الأصالة عقلاً ووجداناً؟! وفي العقل أصالة ومعاصرة، وفي الوجدان أصالة ومعاصرة؟! ألا يجعلنا ذلك ننتهي إلى أن مشكلة الأصالة والمعاصرة ربما كانت «شبه مشكلة» أو «مشكلة زائفة»، لأن المثقف العربي الحقيقي هو في الوقت نفسه أصيل ومعاصر معاً؟!.

(٦) لكن أياً ما كانت الانتقادات التي توجه إلى هذه الفلسفة الثنائية، فسوف يبقى لهذا الرجل أنه حمل مشعل التنوير ما يقرب من ستين عاماً يضيء به العقول

---

(٢١٨) تجديد الفكر العربي ص ٢٧٥ . (٢١٩) المرجع نفسه.

(٢٢٠) جريدة الأهرام ٢٤/ ١/ ٨٩ وكذلك ٣١/ ١/ ١٩٨٩ .

والقلوب معاً في مؤلفاته ومحاضراته وأحاديثه ولقاءاته.. وأنه كان مفكراً عربياً مخلصاً في عروبته ووطنيته كما يقول واحد من أشد معارضيه: «كتابات زكي نجيب محمود ترفض الاستعمار والاحتكار والإرهاب بالفكر والسياسة، إنه يريد الآلات المتقدمة والتكنولوجيا الراقية، ولا يريد أن يستجلب معها استعماراً ولا احتكاراً، بل لقد شارك الناس زمناً في الاستماع إلى أغنيات الاشتراكية ولم يرفضها، كما دعا إلى حرية اجتماعية وإلى انصاف العمال والفلاحين وهو يقدّم بشخصه نموذجاً نادراً للمفكر الحر..[٢٢١]».



(٢٢١) من تقديم الأستاذ إبراهيم فتحي لكتاب «نقد العقل الوضعي: دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود» ص ١٧ ـ ١٨ ـ دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ .

"مراجع البحث"

أولاً مؤلف الدكتور زكي نجيب محمود

(١) زكي نجيب محمود «في تحديث الثقافة العربية» ـ دار الشروق عام ١٩٨٧

(٢) زكي نجيب محمود «رؤية إسلامية» ـ دار الشروق عام ١٩٨٧

(٣) زكي نجيب محمود «عن الحرية أتحدث» ـ دار الشروق عام ١٩٨٦

(٤) زكي نجيب محمود «في مفترق الطرق» ـ دار الشروق عام ١٩٨٥

(٥) زكي نجيب محمود «قيم من التراث» ـ دار الشروق عام ١٩٨٤

(٦) زكي نجيب محمود «قصة نفس» ـ دار الشروق ـ ط٢ . عام ١٩٨٣

(٧) زكي نجيب محمود «قصة عقل» ـ دار الشروق عام ١٩٨٣

(٨) زكي نجيب محمود «أفكار ومواقف» ـ دار الشروق عام ١٩٨٣

(٩) زكي نجيب محمود «تجديد الفكر العربي» ـ دار الشروق عام ١٩٨٢

(١٠) زكي نجيب محمود «هذا العصر وثقافته» ـ دار الشروق عام ١٩٨٢

(١١) زكي نجيب محمود «من زاوية فلسفية» ـ دار الشروق عام ١٩٨٢

(١٢) زكي نجيب محمود «مجتمع جديد أو الكارثة» ـ دار الشروق عام ١٩٨٣

(١٣) زكي نجيب محمود «جنة العبيط» ـ دار الشروق ط٢ عام ١٩٨٢

(١٤) زكي نجيب محمود «في حياتنا العقلية» ـ دار الشروق ط٢ عام ١٩٨١

(١٥) زكي نجيب محمود «هموم المثقفين» ـ دار الشروق ط٢ عام ١٩٨١

(١٦) زكي نجيب محمود «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» ـ دار الشروق ـ ط٣ عام ١٩٨١

(١٧) زكي نجيب محمود «مع الشعراء» ـ دار الشروق عام ١٩٧٨

(١٨) زكي نجيب محمود «أرض الأحلام» ـ دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٧٧

(١٩) زكي نجيب محمود «ثقافتنا في مواجهة العصر» ـ دار الشروق عام ١٩٧٦

(٢٠) زكي نجيب محمود «الشرق الفنان» ـ العدد رقم ٢ في سلسلة المكتبة الثقافية ـ دار القلم ـ القاهرة عام ١٩٦٠

(٢١) زكي نجيب محمود «المنطق الوضعي» ـ حـ١، حـ٢ ـ مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٧

(٢٢) زكي نجيب محمود «نحو فلسفة علمية» ـ مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٨

(٢٣) زكي نجيب محمود «قشور ولباب» ـ مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٨

(وقد أعاد طبعه في دار الشروق ـ الطبعة الثانية)

(٢٤) زكي نجيب محمود «والثورة على الأبواب» ـ مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٤

(وقد أعاد طبعه في دار الشروق ـ بعنوان «الكوميديا الأرضية»)

(٢٥) زكي نجيب محمود «شروق من الغرب» ـ مكتبة الأنجلو عام ١٩٥١

(ثم أعاد طبعه في دار الشروق)

(٢٦) زكي نجيب محمود «خرافة الميتافيزيقا» ـ النهضة المصرية عام ١٩٥٣

(وقد أعاد نشره في دار الشروق ـ بعنوان «موقف من الميتافيزيقا»)ط٢ عام ١٩٨٣

(٢٧) مجموعة مقالات الأهرام ـ لعام ١٩٨٧ بعنوان «بذور وجذور» ـ وقد صدرت في كتاب عن دار الشروق . عام ١٩٨٤

(٢٨) مجموعة مقالات الأهرام ـ لعام ٨٨ بعنوان «عربي بين ثقافتين» ـ وقد صدرت في كتاب عن دار الشروق . عام ١٩٨٤

ثانياً: مراجع عامة :

(١) أحمد أمين «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» ـ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٧٩ .

(٢) أحمد أمين «حياتي» ـ دار الكتاب العربي بيروت عام ١٩٧١ .

(٣) د. أحمد ماضي «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي» ـ ضمن بحوث الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ـ بحوث المؤتمر الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت عام ١٩٨٥ .

(٤) د. حسن فوزي النجار «رفاعة الطهطاوي» ـ سلسلة أعلام العرب ـ عدد ٥٣ ـ القاهرة.

(٥) جورج ستولنيتز «النقد الفني» ـ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة عام ١٩٨١ .

(٦) الإمام محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ـ مكتبة صبيح عام ١٩٥٤ .

(٧) د. محمد البهي «الفكر الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٧٠ .

(٨) د. محمد عمارة «رفاعة الطهطاوي» ـ رئاد التنوير الحديث» ـ أعلام عدد ٣ ـ القاهرة ١٩٨٤ .

(٩) محمود أمين العالم «معارك فكرية» ـ دارالهلال ـ ط٢ ـ ١٩٧٠ .

(١٠) طه حسين «في الشعر الجاهلي» ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ عام ١٩٢٦ وفي طبعته الثانية «في الأدب الجاهلي» ـ ضمن المجلد الخامس من المؤلفات العامة التي نشرت في دار الكتاب اللبناني ـ عام ١٩٧٤ .

(١١) د. عاطف أحمد «نقد العقل الوضعي ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود» ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ عام ١٩٨٠ .

(١٢) علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ نشرة د. محمد عمارة مع وثائق المحاكمة.

(١٣ ـ د. يحيى هويدي «الفلسفة الوضعية في الميزان» ـ مكتبة النهضة المصرية ـ عام ١٩٧٢ .

(١٤) «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ـ بحوث ندوة الكويت في أبريل ـ عام ١٩٧٤ ـ مطابع دار السياسة بالكويت.

(١٥) «الدكتور زكي نجيب محمود» : فيلسوفاً وأديباً ومعلماً» ـ الكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت ـ عام ١٩٨٧ ـ مطابع الوطن.



" الباب الثالث "

« متفرقات »

١ ـ زكي نجيب محمود كما عرفته .

٢ ـ زكي نجيب محمود مفكراً تنويرا .

٣ ـ سقراط مصر أو مشعل الفكر الذي انطفأ .

[١]

زكي نجيب محمود كما عرفته .

الدكتور زكي نجيب محمود

كما عرفته معلماً.. وإنساناً

تمهيد :

لستُ أريد لهذا المقال أن يكون دراسة لجانب من الجوانب الفكرية عند الدكتور زكي نجيب محمود، فسوف يكون لذلك مجال أخر[1]، وإنما أود أن يتخذ شكل الحديث الخاص مع القارىء أروى له فيه مجموعة من الانطباعات الشخصية التي خبرتها بنفسي خلال علاقتي الطويلة بهذا المفكر العملاق. وإذا كانت مؤلفات الدكتور زكي نجيب تشتمل، بصفة عامة، على معرفة فلسفة يجدر بنا تحصيلها، فإن هناك جوانب أخرى في شخصيته تخفي على كثيرين ممن لم تتح لم فرصة الاتصال به على نحو مباشر، وهي أيضاً تعطينا مجموعة من القيم الأخلاقية، والاجتماعية، والأكاديمية التي يجمع بنا الإلمام بها حتى تكتمل لدى القارىء صورة الدكتور زكي نجيب محمود المفكر، والأستاذ، والمعلم، والإنسان. وسوف أقصر حديثي على هذه الجوانب الثلاثة الأخيرة، كما لمستها خلال تجربتي الشخصية، بحيث أتحدث عنها فُرادى رغم أنها في الواقع تعبر عن جوانب متعددة لشخصية واحدة، ولهذا فسوف يبدو واضحاً ما بين هذه الجوانب الثلاثة من تداخل.

«زكي نجيب محمود.. الأستاذ»

عندما صدر كتابي «المنهج الجدلي عند هيجل» عام ١٩٦٨ كان يحمل علي صدره الإهداء التالي:

«إلى مَنْ كان لتلاميذه أبا قبل أن يكون أستاذا..

إلى الفيلسوف .. والمعلم.. والإنسان..

إلى الرجل الذي قلبه جميع.. وروحه حر..

إلى أستاذي الدكتور زكي نجيب محمود ..

وكنت في الواقع أعبر عن شعوري نحو الرجل بلا أدنى مبالغة ـ وسوف يتضح خلال هذا الحديث كيف كان أثره في تكويني قوياً وعاراً، بحيث تجاوز حدود العلم والمعرفة إلى مجالات الأخلاق والسلوك ـ وأذكر أنني ذهبت ذات صباح إلى كاتب من كتابنا أهديه نسخة من الكتاب، وكان يعمل وقتها في دار «أخبار اليوم» وهو نفسه واحد من خريجي قسم الفلسفة القدامى ـ وأخذ الرجل يقلب صفحات الكتاب ثم قرأ الإهداء وابتسم وهو يقول مداعباً: «ألست ترى شيئاً من التناقض في إهداء كتاب عن هيجل، الميتافيزيقي الأكبر، إلي الدكتور زكي نجيب محمود عدو الميتافيزيقا الأول؟». وكان الكاتب الفاضل يشير، كما هو واضح، إلى المفارقة التي قد يجدها القارئ عندما يجد اسم الدكتو نجيب محمود، صاحب «خرافة الميتافيزيقا»، يتصدر الصفحة الأولى من كتاب يعالج منطق هيجل الذي هو نفسه ميتافيزيقاه. وأجبته بأنني قصدت ذلك عامدا. فأنا هنا أبرز، بهذا الإهداء، خاصية هامة عند الدكتور زكي نجيب محمود «الأستاذ»، وهي أنه أفادني فائدة كبرى في «منهج البحث» دون أن يلزمني باتباع مذهبه. وهذا هو «الأستاذ على الأصالة»: يوجه، ويرشد، لكنه لا يفرض فكرا. أنه يفيد طلابه في طريقة البحث، في كيفية جمع المادة العلمية، وتقييمها، وعرضها عرضا واضحا... الخ. أعني أنه يفيد في «المنهج» دون المذهب، وتلك حقيقة خبرتها بنفسي في الدكتور زكي نجيب محمود «الأستاذ» لسنوات طويلة، عملت فيها تحت إشرافه، وبتوجيه منه، وكتبت في النهاية أفكاراً «وعبارات» تُعدُّ من منظور الوضعية المنطقية كلاما فارغا لا معنى له. ولو أن الدكتور زكي نجيب قد حكم على بحثي «المنهج الجدلي عند هيجل» بمعيار الوضعية المنطقية لنسفه من جذوره، ولتحول البحث إلى مجموعة من العبارات الغامضة التي ترادف قولنا: «أن المُزاحلة مُرَّتها خمالة أشكار» والتي وصفها بأنها رموز سوداء تملأ الصفحات بلا دلالة ولا مدلول[٢]. لكن الرجل لم يفعل، واستطاع بمقدرة الأستاذ وبراعته، أن يفصل بين المذهب الذي يعتنقه هو وبين أفكار البحث الذي يكتبه تلميذه، أو قل إنه قدَّم للتلميذ «المنهج» وأمسك عن تقديم «المذهب».

هذا الموقف الأكاديمي الذي وقفه الدكتور زكي نجيب عندما كان مشرفاً على

رسالتي للماجستير، إنما يُعبرعن خاصية حقيقية، وأصيلة للأستاذ الجامعي. وهو يذكرني بموقف مماثل وإن كان أسبق منه زمنياً، عندما كنا طلابا بالجامعة، في منتصف الخمسينات، وعرفنا الرجل لأول مرة وبهرتنا محاضراته القوية الواضحة التي يستحيل أن تمر عليك دون أن تترك فيك أثرا ملموساً؛ فهو يحمل معولا ضخما ينهال به على أفكار ومفاهيم كنا نظن أن لها صفة «القداسة»، وأنها لا يمكن أن «تُمس» وإذا بها تتحول بين يديه إلى كلمات لا معنى لها «كالسوح» «والمشقرات» «واللاذبية» وغيرها ـ وبحماس الشباب الذي يُقبل على التغيير بقوة، اندفعنا نحو تبني المذهب الذي يعتنقه الأستاذ ويبشر به، وسعينا إليه في منزله نعلن له عن رغبتنا في تكوين «جماعة فينا جديدة» على أن يكون مقرها هذه المرة مدينة القاهرة تعمل على نشر الوضعية المنطقية في الوطن العربي كله عن طريق ترجمة بعض النصوص الهامة تحت اشراف الأستاذ، والتعريف بأهم فلاسفتها وإقامة الندوات، وترتيب المحاضرات التي يقوم هو فيها، بطبيعة الحال، بالدور الرئيسي في عرض المذهب... الخ[٣].

واستقبلنا الرجل في منزله بترحاب شديد ـ وكنتُ لأول مرة أصادف استاذاً كبيراً يعامل تلاميذه معاملة الزملاء رغم صغر السن وضآلة الثقافة. (ولقد كان أستاذ الجامعة عندنا في ذلك الوقت يقترب في تصورنا من مستوى الآلهة). وعرضنا عليه في فرح ممزوج بالفخر والحماس المشروع الذي ننوي القيام به، وكم كانت المفاجأة كبيرة بالنسبة لنا عندما وجدناه يرفض، بأدب جم، ما عرضناه عليه من أفكار. وما زالت أصداء كلماته الإنجليزية ترن في مسامعي حتى الآن بعدما يقرب من ثلاثين عاما. «ما زال الوقت مبكرا جداً بالنسبة لكم لاعتناق مذهب ما». ثم قال بحنان الأب وأمانة الأستاذ «.. هل تعلمون كيف وصلت أنا إلى هذا المذهب؟ لقد كانت رحلة طويلة جداً وشاقة جداً حتى اهتديت إلى المذهب الذي أرتاح له فكري. أما أنتم فلماذا تحصرون أنفسكم في هذه السن المبكرة في إطار مذهب ضيق أيا كان نوعه؟. لا.. لا. نصيحتي إليكم أن تواصلوا القراءة والدراسة، اطلعوا على المذاهب

جميعاً وتمثلوها جيداً، ثم اتركوا عملية اختيار المذهب إلى آخر لحظة ممكنة..» ولم أكن أعلم يومها حقيقة موقفه، الذي ما زال يغيب عن كثيرين حتى الآن ـ وهو أن الرجل يقوم بمهمة تنويرية في المقام الأول استكمالاً لنفس الطريق الذي سار فيه كثرة من الرواد من قبل مثل أحمد لطفي السيد، وطه حسين، والعقاد، وهيكل وغيرهم، أنه لا يستهدف نشر مذهب اسمه «الوضعية المنطقية»، وإنما هو يريد أن «ينير» عقول الناس، أن يغيّر من طريقة التفكير السائدة عندهم. أنه يسعى إلى نشر «منهج» جديد يحلل الناس بواسطته أفكارهم، وأفكار غيرهم، ليقبلوا ما له معنى فحسب، وليزيحوا عن أنفسهم هذا الركام الهائل من الخرافة الذي ما زال يعشش في صدورهم. أنه باختصار يريد«توظيف» الوضعية المنطقية لصالح الفكر التنويري الذي يدعو إليه، لكنه لا يقبل أن يكون هو نفسه «موظفاً» عند هذا المذهب، ولا عند غيره من المذاهب. أنه يستخدم المذهب لدفع الفكر العربي إلى الأمام، لكنه يرفض أن يستخدمه المذهب بحيث يكون كل همه الدعوة إليه، ونشر أفكاره بكل السبل. ومن هنا فإن الدور الحقيقي والهام الذي يقوم به الدكتور زكي نجيب محمود في فكرنا العربي يغيب تماما عن كل من يظن أن هدف الرجل كان «تكوين مدرسة فلسفية (هي الوضعية المنطقية العربية) يثابر على إثرائها وتدعيمها في إخلاص ودأب وأناة ـ»(٤). أو أنه أراد «أن ينمي حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة،وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب»... (٥).

لم أكن أدرك عن «وعي» حقيقة الدور الذي يؤديه عندما ذهبنا إليه نعرض تكوين حلقة «فينا» جديدة. وقل مثل ذلك في الحوار الذي دار ذات يوم بينه وبين السيدة زوجته التي كانت ترى أن المجرم أقل «ذكاء» من غيره، ويتجلى ذلك في عدم إدراكه للنتائج البعيدة المدى التي تترتب على سلوكه الإجرامي، ومدى ما يؤدي إليه مثل هذا السلوك في مستقبل حياته. وكان رأي الأستاذ مختلفا، وكان عليه أن يدافع عنه بقوة فبعض المجرمين الآن، في أوربا وأمريكا، (وكان الحوار يدور يومها بمناسبة سرقة قطار في انجلترا كان يحمل عدة ملايين من الجنيهات الأسترلينية) ـ عليهم تتبع التطورات التكنولوجية الحديثة حتى يمكن وصفهم بأنهم «علماء» في مجالهم. بمعنى

أنهم على درجة عالية من المعرفة تمكنهم من فهم أجهزة الإنذار الحديثة، وكيف تعمل، وكيف يمكن إبطالها، كما أن عليهم أن يعرفوا دقائق الأمور عن خزائن المال، والتعقيدات المتناهية في فتحها، إذ قد تحتاج بعض هذه الخزائن إلى مليون عملية حسابية لكي تُفتح. وذلك كله دليل على ذكاء حاد وقدرة عقلية فائقة. أما مسألة عدم تقدير المجرم للآثار والنتائج المترتبة على سلوكه الإجرامي فقد يصدق ذلك على صغار المجرمين أما كبارهم ـ وهم موضوع حديثنا الآن ـ فهم ينظرون إلى المسألة على أنها «مغامرة» فإن نجحت رفعتهم إلى السماء السابعة، وعاشوا بقية عمرهم في رغد، (وبعضهم يغيّر ملامح وجهه، ويذهب للحياة في مكان ما بعيداً عن وطنه)، وإن فشلت قضت عليهم، فالمسألة حياة أو موت. ثم إنه يقول لنفسه أنها لن تفشل، إن الحالات التي فشلت فيها الجريمة من قبل (كحالات فشل بعض الانقلابات العسكرية) كانت بسبب أخطاء وقع فيها المدبرون، وربما كانوا أقل ذكاء، أما هو فقد درس العملية التي سيقوم بها دراسة جيدة يتعذر معها الفشل.

"زكي نجيب محمود.. المُعلم"

في استطاعتي أن أقول، في اطمئنان وثقة، أن زكي نجيب محمود ليس أستاذاً عادياً يلقنك معلومات، أو مجموعة من المعارف وينتهي دوره، وإنما هو مُعلم من الطراز الأول، إنه المعلم الذي يهز تلاميذه هزة عنيفة يستحيل بعدها أن يعودوا كما كانوا ـ من هنا كان الطالب الذي تتلمذ عليه، ولم يتأثر بما يقول، ولم ينفعل، سلبا أو إيجاباً، بكلماته، كالصخر الأجرد الذي يسيل عليه الماء فينحسر عنه لأنه مغلق أصم ولا رجاء فيه!

زكي نجيب محمود هو «المعلم» الذي يشيرك بكلماته ويدعوك إلى نزاله ومحاورته، وهو لا يشعر بضيق ولا ملل من كثرة الأسئلة التي يطرحها عليه طلابه بالغة ما بلغت بساطتها ـ وأحياناً سذاجتها ـ شريطة أن يتابعوه وأن يفهموا عنه ما يقول. وأذكر أننا كنا نتعمد الإكثار من الأسئلة في موضوعات نظن أنها «تحرجه»: «هل يمكن أن يترجم الفقر ترجمة حسية مادية؟! وهل ينطبق المعيار الحسي نفسه على مفهوم «الحرية»؟! وماذا يكون مصير الدين وقضاياه الأساسية؟! هل أنت

مؤمن؟! وكيف نطبق على الإيمان معايير الوضعية المنطقية؟! وكان «المعلم» يتحمل هذه الأسئلة الساذجة جميعاً ويجيب عنها بهدوء وبغير انفعال. لم يكن ينفعل إلا عندما يشعر أن شرحه قد ضاع أدراج الرياح، وأن سؤال الطالب يكشف عن عدم فهمه لما قيل! وأضرب مثلاً على ذلك بهذه الواقعة الطريفة التي يكشف عنها هذا الحوار الذي دار بينه وبين أحد الطلاب في قاعة الدرس:

- إن سؤالك ينمُّ عن أنك لم تفهم شيئاً مما قلتُ!

- كلا! لقد فهمتُ كل ما قلت!

- أؤكد لك أنك لم تفهم!

- أقسم بالله العظيم أنني فهمت!

- يمين على يمينك أنك لم تفهم شيئاً!

وضجت القاعة بالضحك!

على أن أشد ما أثار عجبنا وإعجابنا في هذا «المُعلم» هو وضوحه الفكري، وقدرته الفائقة والمدهشة معا - والتي لا تخطئها العين العابرة - على طحن «جلاميد» الفلسفة من أفكار معقدة أو تصورات مجردة أو مفاهيم عقلية جافة - وتقديمها إلى الطلاب على شكل «مسحوق» لا يرهق الذهن كثيراً وإن كان يدفعه إلى التأمل والتفكير!

ويرتبط بذلك خاصية أخرى ملفتة للنظر وهو أنه حاضر البديهة للغاية، قادر على أن يذكر لك الأمثلة العينية الحسية لأكثر الأفكار الفلسفية تجريداً - بقدر ما يستطيع الواقع الحسي أن يصور التجريد العقلي - وبسرعة مذهلة! أذكر أننا، في السنوات الأولى من دراستنا الجامعية، كنا نطالع كتابا في الفلسفة عند صديق، واعترضتنا لأول مرة فكرة الفيلسوف الألماني «فشته» عن العلاقة بين «الأنا واللاأنا» وكان التعبير غامضاً علينا. فقال قائل منا: «ما رأيكم في الاتصال بالدكتور زكي نجيب هاتفياً نرجوه أن يوضح لنا العلاقة بمثال؟! فقلنا لكنه، من ناحية، أستاذ

للمنطق، ولا يدرس الفلسفة الحديثة، وهذه من ناحية ثانية فلسفة ألمانية «ميتافيزيقية» لا يطيق أن يسأله عنها أحد، ونحن من ناحية ثالثة قد بلغنا العاشرة مساء ولم نعتد محادثته في مثل هذا الوقت المتأخر... الخ ـ لكن الصديق قام إلي والهاتف وهو يقول: لا أظنه يمانع رغم ذلك كله! وطلب الرجل في منزله وسأله وكانت إجابة «المعلم» بالبديهة الحاضرة سريعة كالعادة: «أنت الآن حين تتحدث في الهاتف خير مثال لهذه العلاقة التي تسأل عنها: فشخصك هو «الأنا» والهاتف هو «اللا أنا»! فشكره الصديق وجلس، وشعرنا جميعا بالحرج الشديد، لأن الفكرة لم تكن غامضة ولا معقدة كما تخيلنا ففيم كل هذا الإزعاج ـ ولم ندرك أن الوضوح جاء نتيجة لشرح «المعلم»!

ولقد علمني أنا شخصياً أن احترم الرأي الآخر وألا أسخر أبداً من الفكرة المعارضة، وعندما رفض جماعة «فينا الجديدة» ـ لم أكن أعرف بوضوح أنه هو نفسه يرفض المذهبية، وأنه ظل طوال حياته يحارب المتذهب والجمود والتقوقع في مذهب معين، وأنه يطلق على الذين يحصرون أنفسهم في مذاهب خاصة اسم «عبيد المذاهب». ولم أتبيّن ذلك بوضوح إلا بعد أن قرأت مؤلفاته في مرحلة متقدمة من حياتي الثقافية، ووقفت طويلاً عند ذلك المقال الرائع «عبيد المذاهب». ـ وياليت أصحاب «الكليشيهات» الذين يريدون أن يدمغوا الرجل بخاتم معين، وأن يحصروا كل فكره في إطار «الوضعية المنطقية» ، أن يقرأوا هذا المقال قبل أن يخوضوا في شرح فكره وتحليله وقبل أن يتطوعوا بالافتاء! ـ والحق أنني عندما قرأتُ هذا المقال شعرت كأنما قد سقطت الفترة الزمنية التي انقضت بين اللحظتين، اللحظة الأولى في مسكنه ونحن نعرض عليه تأليف جماعة الوضعية المنطقية ـ واللحظة الثانية التي أقرأ فيها هذا المقال ـ وتخيلته وهو ينصحنا بعدم الانتماء إلى مذهب. وليسمح لي القارىء أن أقتبس فقط افتتاحية المقال التي يقول فيها: «علمتني خبرة السنين ـ بين ما علمتني ـ أن من أخطر مزالق الفكر أن أقيد نفسي في حدود إطار مذهبي تقييدا يجعلني أرجع في كل أموري إلى مباديء مذهب معين، فما وجدته متفقا مع تلك

المباديء قبلته، وما لم يتفق معها رفضته ـ وذلك لأن الخبرة علمتني بأن تيار الحياة أغزر جدا من أن يلم به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المباديء والقواعد... الخ»[٦]. بل أنه ليرفض المذهبية ـ في السياسة[٧]، ولهذا تراه يقول في مقال آخر: «إننا نبالغ في المذهبية حتى لنجاوز بها في كثير من الأحيان حدود السياسية إلى ميادين ما كان ينبغي لها قط أن تتورط في المذهبية كميادين التعليم والأدب والفن... »[٨]. وهو يردد مع الإمام الغزالي أنه: «لا خلاق لنا إلا في الاستقلال» ـ وهو يقصد هنا استقلال الرأي ـ وأن نطالب بمكان مشروع في أي نظام سياسي نختاره لصاحب الرأي المستقل، إذا دل تاريخه الفكري على أنه قادر على الاستقلال»[٩]..

هذا الموقف الفلسفي الرائع ـ الاستقلال في الرأي، والاستقلال في التفكير، هو الذي كان يحاول زكي نجيب محمود «الأستاذ» أن يغرسه في تلاميذه، ولم يحاول قط أن يكون تلاميذه مجرد «نسخ» منه.

ومعنى ذلك كله أن إحدى الخصال الأساسية في زكي نجيب محمود «الأستاذ» نفوره من المذهبية، وإقباله على الاستقلال في الرأي، وفي استطاعتك أن تضيف إلى ذلك خاصية أخرى هي أنه لا يعرف في الحق لومة لائم، لا يجامل على حساب الجانب العلمي على الاطلاق، ولا يتحاشى المواجهة الصريحة مع أي إنسان كائنا من كان تلميذاً أو صديقاً، وبالغاً ما بلغت درجة حبه له. ولكم شهدتُ مناقشات حول بعض قضايا لا تروقه في علم النفس، أو أفكار لبعض علماء النفس لا يوافق عليها، من ذلك مثلاً ما يقوله البعض من أن المجرم يكون، في الأعم الأغلب، ضعيفاً من الناحية العقلية، أو كثيراً ما يكون أقل وأشهد أنه انفعل مرة انفعالاً ملفتا لأنني كتبت رأياً يخالف رأيي ثم أردفته بعلامة تعجب (!) وثار «المعلم» ثورة لم أكن أتوقعها قط وهو يقول: علام تتعجب؟! وماذا فعل بك الرجل حتى تتعجب من كلامه؟ وحتى لو افترضنا جدلاً أن فكرتك أصدق من فكرته، وهذا غير صحيح، أيجيز لك ذلك أن تتعجب منه؟ إنني أود أن ألقن كل من يستخدم علامات التعجب في صحفنا

وكتبنا درسا لا ينساه، أود أن أقول له: يارجل: أن علامة التعجب انفعال يجوز أن نستخدمه في مجال الأدب أو الفن عموما، أما مجال الفكر والعقل والمنطق واختلاف الرأي فلا يجوز لك أن تتعجب فيه أبداً من فكر يخالف فكرك أو رأي يعارض رأيك! إنك إذا ما تصفحت كتاباً باللغة الأجنبية فإنه يندر جداً أن تجد فيه علامة تعجب واحدة.

علمني الدكتور زكي نجيب «المُعلم» الاهتمام باللغة، وكان يقول باستمرار أن الفكرة الخصبة العميقة التي توضع في إطار لغوي رديء لهي أشبه بالفتاة الجميلة التي ترتدي أسمالاً بالية، وتترك شعرها أشعث أغبر فيضيع جمالها وسط هذا الإطار القبيح! أما الفكرة الخصبة العميقة التي توضع في إطار لغوي سليم يعبّر عنها بوضوح ناصع فهي أشبه بالفتاة الجميلة التي تبرز ثيابها وزينتها ما عندها من جمال!

ومن القيم التي بثها فينا زكي نجيب «المُعلم» قيمة «الإخلاص» ـ ولقد رأيته مؤخراً في حلقة تلفزيونية وهو يجيب عن سؤال للأستاذ فاروق شوشة: «وما الحل في رأيكم لكل ما نعانيه من مشاكل!!»، رأيته منفعلا بعنف وهو يقول: «الإخلاص! الإخلاص ياأخي!». وأخذ الرجل يكررها مرارا وهو يعدد ضروب النفاق والجهد العابث «نجلس ونجتمع، ونعقد لجانا وراء لجان، ونكدس أوراقا فوق أوراق، ونحن نعلم أن ذلك كله سوف يضيع في أدراج المكاتب، نحن ندرك مقدماً أن ذلك كله لن ينفذ منه شيء! إننا ينبغي أن نخلص الفكر والعمل معا فنكتب المذكرات التي تنفذ، ونضع التقارير والاقتراحات الصالحة للتنفيذ ثم نسعى جاهدين إلى تحويلها إلى عمل!».

ذكرتني هذه الثورة الانفعالية الشديدة بثورته عندما كان يشعر أن طالباً ينافقه أو يتملقه، عندئذ كان يشعر أنه أهين إهانة بالغة! أذكر أنني كنتُ في منزله في بداية عملي في رسالة الماجستير تحت إشرافه عندما حضر أحد الطلاب الذين يعدّون رسالة علمية أيضاً تحت إشرافه، وكان الطالب قد اعتمد على كتاب «قصة الفلسفة

الحديثة»، وفوجئتُ بالرجل يثور بعنف ويتهم الطالب بالتملق الرخيص: «أتظن أنك بذلك ترضيني أو تجاملني؟ إذن فاعلم أنني كتبتُ هذا الكتاب وأنا أصغر منك سناً!». (أين ذلك الموقف من أساتذة اليوم الذين يقيّمون الطلاب بمقدار اعتمادهم على كتبهم أو ذكر مؤلفاتهم في قائمة المراجع!!) وعندما هممتُ بالوقوف مستأذناً في الانصراف (وكان الموعد الذي حدد لمناقشتي فيما كتبتُ قد انتهى) ـ حتى لا أحرج الزميل الفاضل فوجئت بالدكتور زكي يشير إليَّ بيده أن أجلس! ثم قال: «أود أن تشهد ما وقع فيه زميلك من أخطاء، وما أسوقه من ملاحظات حتى لا تقع فيها، فكلكم تقريباً تقعون في الأخطاء نفسها مع فوارق قليلة وأنا لا أريد أن أكرر كلامي مرتين!!» وهكذا أردتُ أن أتجنب إحراج الزميل فأحرجتُ نفسي!!

. وإذا كان المعلم يكره النفاق والتزلف من تلاميذه فأنه هو نفسه يفاخر بأنه لم يكن ذات يوم منافقاً أو متزلفاً، ويحمد الله الذي أغناه عن هذه العادة القبيحة بأن كانت رغباته قليلة محدودة يقول: «الحمد لله الذي أغناني بهذه القدرة العجيبة على ألا أجعل للرغبة سلطاناً يستعبد نفسي ويسوقها وهي راغمة في طريقة النفاق والزلفى، وإني لأكون شاكراً وذاكراً للفضل، إذا ما ذكرني أحد بخطوة واحدة خطوتُها على طول السنين نحو بشر مثلي ألتمس عنده الرضا..»(١٠).

"زكي نجيب محمود .. الإنسان"

كنا في السنة الرابعة من دراستنا الجامعية، وكان الوقتُ فترة الاستراحة بين محاضرتين للدكتور زكي، ولم يكن يخرج فيها من قاعة الدرس، عندما رأيته يضحك حتى تنفرج أسارير وجهه ـ ولست أذكر الآن على وجه الدقة سبب الضحك ـ لكنني أذكر جيداً كيف انقلبت هذه اللحظة السارة إلى شعور بالأسى والمرارة عندما قال له أحد الطلبة: «هذه هي المرة الأولى في حياتي الجامعية التي أراك تضحك فيها يادكتور!» والحق أن الألم كان يعتصره عندما يسأله سائل: «مالي أراك واجماً؟» وكان يجيب باستمرار: «لا! ليس ما بي من وجوم، وإنما هي خلقة طبعها الله على وجهي فأبدو واجما ولستُ بواجم!»(١١).

غير أن الجدية التي كانت ترتسم على وجهه فتجعله يبدو واجما أحياناً، حزيناً أحياناً أخرى، كانت في الواقع تخفي وراءها قدرة هائلة على «السخرية والتهكم»، وربما ظهر ذلك واضحاً فيما يكتبه من مقالات أدبية(١٢). كما أنها تحجب قدرا كبيرا من الفكاهة التي يتميز بها الدكتور زكي. وكانت فكرتي السابقة عنه أنه لا يعرف سوى الجاد من الأمور، ولا يهتم إلا بالأفكار الفلسفية الصلبة التي لا تلين! أما زكي نجيب الإنسان المرح الضاحك الذي يستعذب الملح والفكاهة ويرويها فهو جانب لم أكن أعرفه إلا عندما اقتربت منه واستمتعتُ بأحاديثه الخاصة! والواقع أنني كنت قريباً من زكي نجيب محمود منذ أن عرفته طوال سنوات الدراسة الجامعية أولاً، ثم بعد تخرجي وإلى يومنا هذا. وطوال هذه الفترة وأنا ألمس فيه جوانب إنسانية متعددة تزداد في ثرائها وعمقها يوما بعد يوم. من ذلك مثلاً أنني كنت أستشيره في أمور كثيرة من حياتي ومشاكلي الخاصة، وعندما أخبرته، بعد تخرجي مباشرة، بعزمي على الزواج كنتُ أتوقع أن يسألني: ولِمَ العجلة قبل أن تكّون نفسك مادياً؟ لكنني وجدته يصمت قليلا ثم يقول: «نعم! تزوجوا! واستمتعوا بحياتكم قبل أن تخيبوا كما خبنا!» وكان يشير بذلك إلى الفترة الطويلة التي قضاها مضرباً عن الزواج وكيف أنه ندم على ذلك فيما بعد.

ومن المواقف الإنسانية التي لا أنساها للدكتور زكي، أنني كنتُ يوماً أروي له بعض المشاكل المالية التي اعترضتني بعد الزواج فوجدته بعد أن انتهت جلستنا يأتي بمظروف حكومي أصفر وهو يقول: «أنني أقرضك هذا المظروف!!» ـ وشكرته شكراً جزيلاً، وأنا في غاية الحرج، ورفضتُ أن أتناول المظروف من يده، ولا أدري حتى الآن ماذا كان بداخله على وجه التحديد! وظلت هذه الحادثة مؤثرة في نفسي غاية التأثير حتى أنني رويتها لصديق وزميل بعد ذلك بعدة أشهر! وكم كانت دهشتي عندما قال: أنت رفضت تناول المظروف لأنك تعمل ولك دخل شهري، أما أنا فقد أخذتُ ما قدّمه لي عندما كنتُ طالباً وذهبت إليه في منزله أشكو ما أنا فيه من ضائقة مالية، فإذا به يفعل معي ما فعله معك: يأتي «بالمظروف الحكومي الأصفر»!

وأخذته شاكرا إذ لم يكن في استطاعتي أن أرفض!! وعجبتُ من هذا الأستاذ «الإنسان» الذي اعتاد أن يقرض تلاميذه المال «على سبيل السلف»! على حد تعبيره، وكنتُ قد اعتدتُ من قبل أن أقترض منه ما أحتاج إليه من كتب، أما مسألة المال فقد كان موقفاً جديداً بالنسبة لي!

لزكي نجيب محمود الإنسان المجامل المتواضع الذي يصر على أن يصحبك إنْ كنت في زيارته حتى باب مسكنه، وهو في هذه السن المتقدمة ـ الكثير من المواقف الإنسانية التي تدهشك. أذكر، مثلاً، أنني ذهبتُ لزيارته ذات صيف وكان عائداً من الكويت حيث كان يعمل أستاذاً بجامعتها في ذلك الوقت ـ فوجدته يومها على شيء غير قليل من الضيق، ولما استفسرت عن سبب هذا الحزن البادي أجابني بقوله أنا الذي أود أن أستفسر منك عن شيء وأرجو أن تطلعني عليه دون أن تخبر أحداً: «هل صحيح أن فلاناً قد مات؟»).

وكان يقصد واحداً من الزملاء يعمل الآن بحقل النقد الأدبي، وسألته مندهشاً: ومن أين جئت بهذا النبأ؟» فقال: «قرأته في جريدة الأهرام وأنا في الكويت منذ أيام»

قلت لعله مجرد تشابه في الأسماء!!

ـ وهل أنت متأكد!

ـ تمام التأكد! لقد التقيت به بالأمس فقط مصادفة في أحد شوارع القاهرة!!

هنا فقط تنهد الرجل وهو يقول: «الحمد لله!». ثم سكت برهة وقال في أسى: «هذا العاق! تألمتُ كثيراً لهذا النبأ السيء مع أنه لم يزرني منذ سنين!».

كان يتابع تلاميذه ويخاف عليهم كأبنائه تماماً، يحزن إذا مسهم سوء، أو سمع عنهم مكروها، ويشعر بالأسى الشديد لغيابهم عنه ـ وكان وما يزال يحب أن يزوره تلاميذه، وأن يعرف أخبارهم ويسيّره أن يعرضوا عليه مشاكلهم ـ فالسمر مع هؤلاء الأحباب هو عزاؤه الوحيد بعد أن عزَّ عليه خروجه من داره..

هذا هو زكي نجيب محمود كما عرفته: أستاذاً، ومُعلماً، وإنساناً، صاحب

الخلال الرفيعة التي شهد له بها خصومه قبل أصدقائه. ولستُ أجد عبارة أختم بها هذا الحديث أفضل مما قاله الأستاذ إبراهيم فتحي الذي انتقد أفكاره نقداً شديداً من زاوية ماركسية، لكنه، مع ذلك، يؤمن بأن زكي نجيب محمود: «يُقدم بشخصه نموذجاً رفيعاً نادراً للمفكر الحر: فما استعدى سلطاناً على خصم، وما تعلق بأذيال ذوي الجاه، وما حاول أبداً أن يفرض رأيه على تلاميذه، أو يجنّدهم لمذهبه، وما لجأ في جدال إلا إلى قوة الحجة، ولم تعرف المهاترة والمكابرة أبداً طريقها إلى قلمه الفياض الذي لم يتخذ غيره سلاحا، ولا شيء أبعد عن الحقيقة من وصفه بأنه يمثل استعماراً قديماً أو جديداً أو بين المطابقة بين الوظيفة الاجتماعية للوضعية المنطقية في بلاده بعيدة، وبين الدور الذي يقوم به زكي نجيب محمود في مصر والوطن العربي»(١٣).

هذه شهادة واحد من الخصوم ، ولستُ أجد بعدها ما يمكن أن يقال تحية لهذا المفكر العملاق!



هوامش وتعليقات

(١) أقوم الآن بإعداد دراسة «رحلة في فكر زكي نجيب محمود» أرجو أن تظهر قريباً تعالج الكثير من هذه الجوانب الفكرية.(وهو الكتاب الموجود بين يديك الآن!).

(٢) هذا هو الوصف الشهير الذي يصف به الدكتور زكي نجيب عبارات الميتافيزيقا في كتابه «خرافة الميتافيزيق» مكتبة النهضة بالقاهرة عام ١٩٥٣ ـ والذي جعل عنوانه في طبعته الثانية «موقف من الميتافيزيقا» دار الشروق القاهرة، عام ١٩٨٣ .

(٣) من الطريف أن تتولى مجموعة من زملائنا في جماعة «فينا الجديدة» ، أعني من الشباب الطلابي المتحمس للدكتور زكي في ذلك الوقت ـ الرد على الأستاذ محمود أمين العالم عندما هاجم الوضعية المنطقية في مجلة الرسالة الجديدة في يونيو ١٩٥٧ ـ وقد أعاد نشر المقال والرد في كتابه «معارك فكرية» ص ١٤، وص٤١ ـ دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٧٠ ـ ط٢ .

(٤) محمود أمين العالم «معارك فكرية ص ١٤ الطبعة الثانية ـ دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٧٠ .

(٥) المرجع نفسه.

(٦) راجع مقال «عبيد المذاهب» وقد نشره في كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٢٤٦ وما بعدها ط ٣ دار الشروق القاهرة ١٩٨٣ .

(٧) راجع مقال «الرأي المستقل» في كتابه «هذا العصر وثقافته» ص ٩١ وما بعدها ـ دار الشروق ط ٢ القاهرة ١٩٨٢ .

(٨) المرجع السابق نفسه ص ١٨٩ وما بعدها.

(٩) نفس المرجع ص ١٩٠ ـ ١٩١ .

(١٠) مقال «لو كتبت بقلبي» في كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٣٧ . وأيضاً مقال «قوة المستغنى» في كتابه «قيم من التراث» ص ٢٩٨ وما بعدها.

(١١) انظر مقالة «شبكة الصياد» في كتابه «شروق من الغرب» . ص ٢٨ وقد كرر الفكرة نفسها في كثير من مقالاته.

(١٢) ذكر لي ذات مرة أن الأديب لابد أن يكون حزيناً بطبعه ولهذا فإن دور السخرية المريرة مما في الواقع من «نقص» ، أو بدقة أكثر مما في الواقع من «كمال منقوص» لا يرضي عنه ـ وهو موضوع طريف . وقد عرضتُ له في مقال «حزن الأديب» في كتابنا «أفكار ... ومواقف» مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(١٣) أنظر المقدمة التي كتبها الأستاذ إبراهيم فتحي لكتاب «نقد العقل الوضعي» تأليف د. عاطف أحمد ـ دار الطليعة ـ بيروت .



[٢]

زكي نجيب محمود
مفكراً تنويريا .

في الخامس من ديسمبر عام ١٧٨٤ كتب الفيلسوف الألماني العظيم «أمانويل كانط» (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ـ مقالاً في «مجلة برلين الشهرية» عنوانه «ما التنوير؟». (كما كتب مندلسون وغيره في الموضوع ذاته)[1]، رداً على مقال لأحد القساوسة الألمان يتساءل فيه عن معنى هذه الكلمة التي شغلت أذهان الناس في ذلك الوقت؛ وقد يكون من المفيد، ونحن نتحدث عن زكي نجيب محمود المفكر التنويري، أن نبدأ بتلخيص مضمون هذا المقال لنرى في ضوئه ما الذي نعنيه بالفكر التنويري عند مفكرنا الكبير.

الفكرة المحورية في التنوير هي القول بأن الإنسان قد بلغ سن الرشد، وأنه ينبغي أن ترفع عنه «الوصاية» لأنه لم يعد قاصراً بحيث يحتاج إلي غيره ليفكر نيابة عنه. والمقصود بالإنسان هنا «الإنسان الفرد» ـ أو المواطن العادي الذي بلغ عقله مرحلة النضج ويستطيع، إذا ما استخدم عقله استخداماً جيداً، أن يصل إلى الحقيقة. وهذا يعني أن العقل البشري ليس بحاجة إلى سلطة ترشده أو تهديه سواء السبيل، ومن هنا كان شعار عصر التنوير «لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك» أو تشجع وأعرف بنفسك ولنفسك، واعمل العقل في كل مناحي الحياة، وفي أي موضوع يطرح عليك، ولا تركن إلى الكسل والجبن الشائعين عند بعض الناس الذين يعتقدون أن في القصور راحة، وأن التفكير العقلي المستقل أمر خطير جداً؛ ولا تقل لنفسك: إنني لست بحاجة إلى التفكير إذا كان هناك مَنْ يقوم عني بهذه المهمة الثقيلة.

ومضمون هذه الدعوة رفض السلطة التي توشك أن تكون العدو اللدود للعقل، سواء تمثلت هذه السلطة في التقاليد الموروثة، أو في سلطة الحكام أو تراث الأقدمين أو حتى المحدثين. وهذا يعني استحداث أساليب جديدة في التفكير، فلا نهضة حقيقية إذا ما ظلت طرق التفكير القديمة باقية كما هي معتمدة على الاستنباط من سقف معين (تراث الأقدمين ـ أو السلطة الدينية ـ أو سلطان الحكام أو حتى المفكرين) هابطة إلى نتائج ليس فيها جديد، لا نهضة حقيقية إلا بإحداث «ثقوب» داخل هذا السقف للنفاذ منها إلى آفاق جديدة، ولتحقيق هذه الغاية لابد من

استحداث أساليب جديدة في التفكير تضع كل شيء تحت محك النقد، وترفض القبول الأعمى لكل ما يقال بغير فحص أو تمحيص، وتتجه إلى الاستقلال العقلي الذي يجعلنا نبدع ونبتكر، وماذا عساه أن يكون الإبداع إن لم يكن كسراً لما هو قائم وإضافة جديدة لم تكن مسبوقة من قبل؟!

ويتفرع عن الاستخدام الجيد للعقل بعيداً عن أي سلطة نتيجتان هامتان:

الأولى: الاهتمام بالعلم الطبيعي، والاعتماد عليه وحده في تفسير ظواهر الطبيعة، وبالتالي محاربة الخرافة في شتى صورها. ويمكن أن نقول أن هذه النتيجة ليست جديدة تماماً لا سيما إذا عرفنا أن العلم «عقل» في نهاية المطاف.

أما النتيجة الثانية فهي سياسية واجتماعية، إذ من البديهي أن تؤدي الدعوة السابقة إلى نتائج سياسية واجتماعية كثيرة ، وأن يكون من بين هذه النتائج مناهضة الحكم المستبد، ومحاربة الظلم الاجتماعي في شتى صوره لتحقيق العدالة بين الناس، والدعوة إلى المساواة والديمقراطية، والحرية السياسية لاسيما حرية التفكير والتعبير. فليس هناك شيء اهتم به فلاسفة التنوير قدر اهتمامهم بالحرية، وذلك لارتباطها الواضح بالاستخدام العلني للعقل في جميع المجالات!



والحق أن المتتبع للجهد الهائل الذي بذله زكي نجيب محمود لأكثر من ستين عاماً يجد هذه الأفكار المحورية للفكر التويري مبثوثة في جميع كتاباته، بل أنه ليزيد عليها كثرة كثيرة من الأفكار التي وصل إليها من تأملاته الخاصة في مشكلات مجتمعة، ومن هنا كان التنوير الذي تشيعه كتابات هذا المفكر الكبير ليس شعاعاً واحداً، وإنما هو حزمة من أشعة تتجه نحو كتل الظلام الهائلة التي رانت على نفوسنا أجيالاً طويلة ـ وهو في ذلك كله «لا يعظ» و«لا يدعو» ولا يكتفي بأن يقول للناس استخدموا عقولكم! وإنما يضرب بمبضع التحليل في أعماق المشكلات الاجتماعية ليخرج الخبيء منها وليصل إلى جذورها، بل وبذورها أيضاً، ملقياً الضوء الكاشف

على ما في حياتنا من جوانب «لاعقلية» وما في تفكيرنا من أساليب منافية للعلم ولحضارة العصر، مؤمناً أن الفكر ليس ترفاً يلهو به أصحابه وإنما لابد له أن يرتبط بالمشكلات التي يحياها الناس حياة يكتنفها العناء فيريدون لها حلاً حتى تصفو لهم المشارب، وبمقدار ما تكون للفكرة صلة عضوية وثيقة بإحدى المشكلات تكون فكرة بالمعنى الصحيح[٢].

ولنبدأ من البداية لنراه يحدد بوضوح اللبنة الأولى التي يقوم عليها صرح المجتمع الجديد الذي يريد لنا بناءه ألا وهي «الفردية العاقلة المسئولة» التي يتفرع عنها كل شيء آخر، فالفرد الذي يستخدم عقله بحرية ويكون مسئولاً عما يفعل هو الأساس في كل نهضة، فلا أحد يفرض عليه رأياً، ولا هو بدوره يتهرب من مسئولية عمله. ومن هنا نرى مفكرنا الكبير يرسم الخط الذي سار فيه تفكيره بكلمات لا لبس فيها ولا غموض... «الخط الفكري الذي تنطوي عليه كتاباتي على اختلاف موضوعاتها، وعلى طول الأمد الذي امتدت خلاله هو الإيمان بأن الفرد الإنساني مسئول عما يفعل، وأن هذه المسئولية لا تعني شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كل المسائل التي تطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ. أما الموقف الذي تسوده عاطفة فلا خطأ فيه ولا صواب، لأن المرجع فيه إلى القلب وما ينبض به..»[٣]. وها هنا نراه يلتقي مع المضمون المحوري للفكر التنويري لكنه يضيف إضافة جديدة وهي التفرقة الواضحة بين المجال الذي يستخدم فيه العقل والمجال الذي يستخدم فيه الوجدان والخيال وسوف نعود إليها بعد قليل. ومرة أخرى نراه يلخص مضمون التنوير كله في عبارة جامعة «.. كل دعوة تدعوني إلى أن أترك غيري يفكر لي نيابة عني، وما عليَّ إلا التنفيذ هي دعوة تدعونى إلى إهدار آدميتي والتفريط في حق نفسي..»[٤]. «فالعقل وحده كفيل بأن يجد الحكم الصحيح لكل ظرف جديد، وإذا قلت أن الأمر موكول إلى العقل، فكأنما قلت بالتالي أنه ليس من حق أحد أن يقيم النموذج الذي نسوق على غراره أفكارنا وأفعالنا، إلا إذا كان من حق الآخرين كذلك أن يناقشوه، وفي المناقشة قد تتعدد الآراء وتختلف وجهات النظر..»[٥].

وإذا كانت الدعوة إلى استخدام العقل والاحتكام إليه في شتى جوانب الحياة قد بدأت مع بداية الحركة التنويرية في فجر نهضتنا الحديثة ـ فإن زكي نجيب محمود قد واصل هذه الدعوة بقوة من ناحية، ثم استخدم التحليل العقلي في إلقاء الضوء على مشكلاتنا ومفاهيمنا الشائعة من ناحية ثانية، ثم حاول أن يحدد مفهوم «العقل» وطرق استخدامه من ناحية ثالثة وهي كلها إضافات غير مسبوقة(٦). فهو مثلاً يحاول تحديد«معنى العقل» الذي كثر الحديث عنه بأن يبدأ باستبعاد المعنى الذي شاع طويلاً في حياتنا الثقافية والذي يتصور أن ثمة في عالم الكائنات كائناً مستقلاً قائماً بذاته اسمه «عقل» يمكن أن نشير إليه كما يشير اسم «الهملايا» إلى جبل معلوم. ويرى أن العقل يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها فهو «فاعلية» تسير في طريقين لا ثالث لهما يلتزم منهما هذا الطريق أو ذاك بحسب الموضوع الذي يفكر فيه: أما أحدهما فهو الطريق الذي يجعل نقطة ابتدائه كلمات بعينها أو رموزاً رياضية يصب عليها عمله الفكرى. أما الآخر فهو الطريق الذي يجعل نقطة ابتدائه معطيات تعطيها حواسنا الظاهرة، وهذا هو طريق العلم؛ فالعقل إذن فاعلية تبدأ من بداية معينة: تعتصر الرموز إذا كانت البداية فكرة رياضية لتقول لنا أنها تنتج كذا وكذا، أو تبدأ من وقائع حسية فتربط بينها وبين وقائع أخرى لتستخرج لنا ما نسميه بالقوانين(٧).

وما فعله مفكرنا الكبير بالنسبة لتحديد معنى «العقل» قام به أيضاً فيما يتعلق بمفهوم «الحرية» ـ وهي فكرة دعا إليها أيضاً كثير من المفكرين التنويريين منذ فجر نهضتنا الحديثة ابتداء من رفاعة الطهطاوي إلى لطفي السيد وقاسم أمين حتى طه حسين والعقاد ـ لكنهم جميعاً تركوا لزكي نجيب محمود مهمة وضع فكرة الحرية تحت مجهر التحليل لينتهي إلى أن لها جانبين: جانب سلبي الذي يركز على «التحرر» من القيود التي كبلتنا في هذا الميدان أو ذاك (كالتحرر من الاحتلال ـ وتحرر المرأة من طغيان الرجل، أو تحرر العامل من تحكم صاحب رأس المال ... الخ). لكن هناك جانباً إيجابياً للحرية يتشمل في قدرة الإنسان على أداء عمل ما، ولا قدرة في أي ميدان إلا لمن يعرف حقيقة هذا الميدان وما يتعلق به، إنها «حرية الذين

يعلمـــون»[٨]. وهكذا ربط مفكرنا ربطاً وثيقاً بين الحرية بمعناها الإيجابي، وقدرة الإنسان على أداء عمل معين «يعرف» كيف يقوم به، فالجانب الإيجابي من الحرية والمعرفة وجهان لعملة واحدة[٩].



وإذا كانت الدعوة إلى الاستخدام العقلي الحر عند مفكري التنوير عموماً قد أفرزت نتيجة هامة، كما سبق أن ذكرنا، هي الاهتمام بالعلم الطبيعي، وتفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً علمياً ـ فإننا نجد نفس الدعوة العقلية عند زكي نجيب محمود قد ارتبطت بالاهتمام بالعلم [وقد سبق أن رأينا أن العلم عقل في نهاية المطاف] حتى أصبحت هذه القضية الشغل الشاغل عند مفكرنا منذ أكثر من أربعين عاماً عندما أطلق صيحته «أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً..»[١٠]، حتى قوله: «أنا أدعو بكل قوتي إلى أن نزيدمن اهتمامنا بالعلم حتى ولو جاء ذلك على حساب الجانب الوجداني، فأنا أدعو إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة..»[١١].

غير أن الاهتمام بالعلم عند زكي نجيب محمكود لا يتوقف عند تفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً علمياً، وإنما يتعداه إلى إشاعة التفكير العلمي بين الناس بحيث ينظرون بأساليب فكرية جديدة إلى مشكلاتهم ومشكلات مجتمعهم، ومن هنا فإننا نجد مفكرنا الكبير لا يرضى عما أحدثته الثورة المصرية عام ١٩٥٢ من تغييرات هائلة في الهيكل الاجتماعي لأن ذلك في رأيه لم يكن كافياً لإحداث نهضة حقيقية فما دامت أساليب التفكير البالية قائمة فلا أمل لنا في إحداث تغيير حقيقي في المجتمع بالغًا ما بلغت ثورتنا علي الإقطاع أو أصحاب رؤوس الأموال أو الأخذ من الأغنياء لإعطاء الفقراء ... الخ ومن هنا كتب يقول إننا نريدها ثورة فكرية يتغير منها المنوال الفكري الذي سار في الماضي وهو يقارن بين الثورة في صناعة النسيج ماذا تعني؟ والثورة في المجتمع فيقول[١٢] .. « .. إذا كانت لدينا أنوال قديمة لنسج القماش فهل

تحدث ثورة في صناعة النسيج إذا نحن أبقينا على الأنوال القديمة كما هي ثم زدنا من كمية القماش المنسوج وغيرنا من ألوانه وزخارفه، ومن طريقه توزيعه على الناس، فإذا كان القماش الناتج من تلك الأنوال القديمة يوزع على المدن وحدها نشرناه في القرى أو كان يخص الأغنياء وحدهم جعلنا منه للفقراء نصيباً، وكان للكبار وحدهم فصنعنا شيئاً منه للأطفال؟! أيجوز لنا في مثل هذه الحالة أن نقول أن ثورة قد حدثت في صناعة النسيج؟!

كلا! فالثورة الحقيقية هي ثورة فكرية، وهي تعني أن نقوم بتغيير «أنوال» التفكير القديم التي ظلت باقية معنا على عهدها القديم، ولذلك بقيت طبيعة الفكر على حالها ... الذي أزعمه أن منوالنا الفكري لم يتغير، وأن النمط الذي نسوق نشاطنا الفكري في إطاره ما زال كما كان منذ قرون، وهذا المنوال قوامه عناصر كثيرة لعل أهمها جميعاً الركون إلى «سلطة» فكرية نستمد منها الأسانيد، ومثل هذه السلطة تتمثل عادة في نصوص بعينها محفوظة في الكتب، كما تتمثل كذلك في أقوال يتبادلها الناس، وهي التي تسمى العرف أو التقاليد، وبناء على هذا الموقف تكون الفكرة صواباً إذا استقت مع ما أقرته السلطة الفكرية في الكتب المحفوظة أو في الأقوال المأثورة، كما تكون الفكرة خطأ إذا جاءت مخالفة لما أقرته تلك السلطة، ومن هنا اشتد سلطان الماضي على الحاضر، وأصبح البرهان الذي لا يرد هو أن نسوق «الشواهد» من سجل الأقدمين، وانحصرت قوة الإبداع الفكري في القدرة على إيجاد السند من القول المأثور. ولن تكون لنا ثورة فكرية إلا إذا أحللنا نمطاً جديداً محل هذا النمط القديم فيكون معيارنا هو: ما هي النتائج العملية المستقبلية التي تترتب في حياتنا الفعلية، على هذه الفكرة أو تلك مما يقدمه لنا رجال الفكر(١٤).

وهو هنا يريد لنا ثورة حقيقية لا مجرد تعديل لأوضاع اجتماعية معينة، فالثورة الحقيقية هي «ثورة فكرية» تأخذ بأساليب جديدة في التفكير وتستحدث لنفسها منطقاً جديداً أهم معالمه أن تكون الخبرة المباشرة (عقلية كانت أو حسية) هي نقطة

الابتداء ولا تكون نقطة الابتداء أقوالاً حملتها موجات الزمن ذلك لأن «عبقرية الإنسان هي في مواجهة للحياة بالجديد المبتكر، ولقد أراد الله لهذا الإنسان أن ينظر إلى أمام، ومن ثم كانت أبصارنا في جباهنا ولم تكن في مؤخرة رؤوسنا»[١٤].

ومعنى ذلك أن الاهتمام بالعلم عنده لا يعني «حفظ» مجموعة من القوانين العلمية تسير بها ظواهر الطبيعة، وإنما يعني «تشرب» الأسلوب العلمي في التفكير، أن يكون لدينا منهج ذلك العلم لنستخدمه أولاً في المشاركة الإيجابية في المكتشفات العلمية. وثانياً ليحمل ذلك المنهج العلمي في صدوره ميزاناً تزن به الأفكار العامة كلما نشأت عند الناس فكرة يقبلون بها مشكلة عرضت لهم في حياتهم[١٥]. وهو يشعر بقلق بالغ من موقف الإنسان العربي نحو «العلم» حدوده وقدراته، ونمو «العقل» وعجزه... الخ . وهو يرى أن الخطير في الأمر أن العربي كثيراً ما يسخر من منجزات العلم الحديث، وأنه بذلك يهزأ بالعقل الإنساني وقدراته على ظن منه أن مثل هذه الوقفة ترضى ضميره الديني، وأنها وقفة تتضمن أن اعتزاز الإنسان بعقله واعتداده بقدرته العلمية كما تشهد بها منجزاته الحديثة فيه جرأة على رب العالمين الذي هو العليم القدير، مع أن أحداً على مدار الكوكب الأرضي لم يدر في خياله أنه خالق عقل نفسه أو أنه صاحب الفضل في كل ما ينتج من علم ومنشآت[١٦].. ومن المفارقات الغريبة أن العربي الذي يرفض «المنهج العلمي» هو من أكثر أهل الأرض شراء لتلك المنجزات الحديثة التي يأتي بها العلم![١٣].

ويواصل مفكرنا الكبير عرض الفكرة نفسها لأهميتها في مقال عنوانه «ينقصنا منهج العلم» فيفرق بين مجموعة الحقائق العلمية التي ننقلها عن الغرب ونحفظها عن ظهر قلب في مدارسنا وفي جامعاتنا ـ وبين «المنهج العلمي» الذي استطاع الإنسان بواسطته أن يصل إلى ما قد وصل إليه من حقائق ـ وها هنا يكمن الداء الذي تولدت لنا منه ضروب من الأورام الخبيثة في حياتنا العقلية ـ أو قل حياتنا اللاعقلية ـ فكان لنا ما كان من بطء شديد في حركة التقدم مع حضارة عصرنا في ركضها السريع[١٨]. وهو في موضع آخر يجعل هذه المشكلة «موطن الداء» في

حياتنا العقلية، فمن اليسير أن نلقن الدارسين «مقرراً» بعينه وضعت مادته في كتاب، ويطلب من الدارس حفظها عن ظهر قلب، ويعيدها في ذلك الهيكل العظمى في ورقة الامتحان، فيخرج الدارس وفي جعبته معلومات و«نقط» مبعثرة، وليس في عقله «نهج» للنظرة العلمية أياً كان الموضوع الذي ينظر إليه ابتغاء تعليله(١٨).

وعندما قال فرنسيس بيكون: «العلم قوة» فإنه كان يقصد لفت أنظار الناس إلى أنه ليس من العلم في شيء ذلك التحصيل الذي كان رجال العصور الوسطى في أوربا يجمعونه من الكتب ويحفظونه، ما دا م عاجزاً عن أن يضيف إلى دارسه «قوة» يستطيع بها أن يلجم ظواهر الطبيعة ليجعلها طوع أمره، فالتحكم في نبات الأرض نوعاً ومحصولاً يحتاج إلى «علم»، والتحكم فيما يخرجه الإنسان من جوف الأرض «علم»، واختراع وسائل النقل السريعة، والمريحة يحتاج إلى «علم» لأنه ضروب من «القوة» التي يقوي بها الإنسان على إخضاع الأشياء لصالحه.. والوسيلة إلى ذلك تبدأ من الطفولة، أن ندرب الطفل منذ الصغر أن تكون حواسه هي أبوابه ونوافذه(١٩).



وإذا كانت النتيجة الثانية المترتبة على الفكر التنويري واستخدامه العلني للعقل هي محاربة الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي في شتى صوره، فإننا لجدها بارزة أيضاً في كل ما كتب مفكرنا الكبير، فهناك عشرات من المقالات التي تتحدث عن «الظلم» المتفشي في كل مكان، وعن الطغيان ابتداء من «الطاغية الصغير» الذي هو نموذج لطغيان الشرق. وبياناً للأجواء التي تؤدي إلى ظهور الطاغية، إلى «النفوس الفقيرة» التي تبطش بالأشياء والأحياء بطش الصبيان(٢٠)، والتي يلخص فيها ضروب الطغيان في مجتمعنا «.. الحاكم الشرقي طاغية، والرئيس الشرقي طاغية، والوالد الشرقي طاغية، والزوج الشرقي طاغية، والموسر الشرقي طاغية ـ طغاة هؤلاء جميعاً لأن في نوفسهم هزالاً يعوضونه بمظاهر الاستبداد بسواهم..»(٢١).

وفي مقالة «عند سفح الجبل» يتحدث عن الهوة الواسعة التي تفصل في بلادنا بين «القادة» وأبناء الشعب، وهو يصور القادة يتربعون فوق قمة جبل شاهق يحيط به سحاب كثيف يعزل القمة عن السفح، ويشكل هؤلاء القادة مجموعات منوعة من اللجان التي تتحدث عن «الشعب» ومصالحه، ويتجادلون في نوع الإصلاح الدستوري الذي يستوردونه من فرنسا وبجليكا، ثم يتساءلون: هل يبدع الفنان فنه لنفسه، أو يصوغه لصالح الشعب[٣٢]، وفي سخرية مريرة يصور الشعب عند سفح الجبل متجسداً في امرأة عجوز متداعية ترتدي كومة من أسمال سوداء بالية تجلس على جانب الطريق وأمامها صندوق خشبي صغير تناثرت على ظهره سبع قطع قذرة من الحلوى! وهذا هو النموذج الحي للشعب الذين يبحثون كيف يهيئون له مصيفاً يستمتع فيه بهواء عليل حين تشتد الحرارة في يوليو وأغسطس... »[٢٢].

وليسمع لي القارىء أن أقدم له مثالاً واحداً فقط يوضح لنا كيف يوجه مفكرنا الكبير سهام نقده إلى «السادة الحكام» أولاً، ثم كيف يوظف فكرة فلسفية هي فكرة أفلاطون عن الجمال وارتباطه بالخير في نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية عن بلادنا ـ وأعني بهذا المثال مقاله «إلى سادتي الحكام..»[٢٤].

كان يقرأ لأفلاطون فكرته عن العلاقة الوثيقة بين الخير والجمال وسأل نفسه عن معنى هذه العلاقة «.. وانتهيتُ إلى تحليل أرضاني تترتب عليه نتيجة هامة هي التي أردتُ أن أسوقها إلى سادتي الحكام في هذا البلد، وهي أن كل ما في هذا البلد المسكين قبيح ذميم بفعل هؤلاء السادة أنفسهم، وعجبتُ أن يُعني السادة بالجمال في مساكنهم الخاصة، وفي ملابهسم، ومآكلهم ومشاربهم، وشتى جوانب حياتهم الشخصية، ثم لا تمتد هذه العناية قليلاً لتشمل شئون الشعب الذي ألقى إلى أيديهم بزمامه..»[٢٥].

وهو بعد أن يعرض فكرة أفلاطون عن الجمال التي تذهب إلى أن الجمال تناسب بين أجزاء الشيء، فإذا ما تحققت هذه النسب الصحيحة بين الأجزاء كان الشيء جميلاً وتحقق معه الخير أيضاً، ومن ثم كان اضطراب النسب شراً وقبحاً في

آن معاً ـ أقول أنه بعد أن يعرض هذه الفكرة يعود إلى السادة من أصحاب الحكم والسلطان قائلاً: «.. أيها السادة، لقد اختل في أيديكم الميزان، فاضطربت النسبة الصحيحة بين الأشياء والأوضاع ، فامتلأت البلاد بالقبح الذميم لأنها امتلأت بصنوف الشر، وقد أوضحنا لكم أن الشر هو القبح وأن الخير هو الجمال.. إنكم عشاق للجمال في كثير من صوره تعشقونه في جميلات النساء وفي الطعام الجيد... الخ. وبقى ياسادة شيء واحد لو عشقتم فيه الجمال لصلح الأمر كله ذلك هو العدل! فالظلم أيها السادة يملأ حولكم أركان البلاد، الظلم بمعناه الذميم وهو اضطراب النسبة بين الأشياء والأحياء، وبالتالي يملأ القبح جنبات هذا الوادي المبارك الذي أراد له الله أن يكون جميلاً، أنه لا تناسب ياسادتي بين المناصب وشاغليها، فصغير عندكم يملأ منصباً كبيراً، وكبير يشغل منصباً صغيراً، ولا تناسب بين المرتبات والعاملين، فعامل منتج ضئيل الكسب، وخامل لا ينتج عظيم الكسب، يستمتع بما لم يرد له الله ولا طبائع الأشياء أن يستمتع به من طيبات. العدل، العدل، ياسادتي الحكام، فالعدل خير، ولذلك فهو جميل، وأنتم من عشاق الجمال..»(٢٦).



أردنا في هذا المقال أن نبين أولاً خصائص المفكر التنويري، كما حددها كانط وغيره، من فلاسفة الغرب؛ ـ وهي خصائص تنطبق على كل مفكر تنويري حقيق بهذا الاسم في الشرق أو الغرب على السواء ـ ثم أن نتبين ثانياً أنها تصدق على مفكرنا الكبير بحيث لا نجاوز الصواب لو قلنا أنه يتربع على قمة المفكرين التنويريين.

لكن ينبغي علينا أن ننتبه جيداً إلى الفارق الهام للدور الذي قام به المفكرون التنويريون في أوروبا، والدور الذي لعبه زكي نجيب محمود في حياتنا الثقافية؛ ففي عصر التنوير الأوربي اندفع المفكرون إلى الاعتزاز «بالعقل» وإهمال «الوجدان» مما أدى إلى ظهور حركة مضادة عنيفة للتنوير ترفض الإنسان الذي لا يظهر منه إلا

عقله، وتطالب بالطبيعة والخيال والوجدان والشعور تمثلت أولاً في حركة العاصفة والاندفاع» التي مهدت بعد ذلك للحركة الرومانسية - ثم جاء «هيجل» الذي اعتز «بالعقل» لكنه سلك فيه خيطاً رومانسياً واضحاً، فكان عقلاً جدلياً مرناً لا عقلاً أرسطياً جافاً.

لقد استطاع زكي نجيب محمود أن يتجنب ببراعة هذا الخطأ الذي وقع فيه المفكرون الأوروبيون في عصر التنوير، فهو إذا كان عقلانياً متحمساً للعقل على نحو ظاهر فذلك لأن هذا الجانب ناقص في ثقافتنا، لكن ذلك لا يعني أنه أهمل ذلك الجانب الآخر، أعني جانب الخيال والوجدان، يقول: «مَنْ يقرأ لي فيراني متلفعاً بمنطق العقل رائحاً وغادياً، قد لا يعلم أن لي خيالاً يشتعل لأتفه المؤثرات اشتعالاً يكتسح أمامه كل ما يعترض طريقه من قوى النفس الأخرى..»[٢٧]. ومن هنا فهو يجعل شعاره «.. فلنعط ما للعقل للعقل، وما للشعور للشعور..»[٢٨]. ويجعل شغله الشاغل بعد ذلك الاهتمام بالتفرقة بين المجال الذي لابد لنا أن نستخدم فيه العقل والمجال الذي نحتكم فيه إلى الشعور والوجدان «فمن لا يريد أن يتحدث عما يقع في حسه مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم فهو لا يريد أن يتحدث بلغة العقل. وليس في ذلك رفع ولا خفض للغة المشاعر بل الأمر أمر تفرقة بين نوعين مختلفين من الكلام، فإذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه الدالة على وجدان، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن، فليختر ما يشاء من لفظ ليثير في سامعه المشاعر التي يقصد إلى إثارتها فيه..»[٢٩].

ولهذا فإننا لا نراه يطلق صيحة «فولتير» الشهيرة «هيا نلتهم بعض اليسوعيين» قاصداً التهكم بالطبع من رجال الدين، بل نراه على العكس يهتم بالتفرقة بين «الدين»، و«التدين»، و«علوم الدين» ليز٢٣٢پ
يا يقع فيه الناس من لبس حتى أهل التخصص منهم، فتحديد الفواصل بين هذه المعاني المختلفة من أوجب الواجبات التي يقوم بها المفكر التنويري، وهو يضرب كثرة من الأمثلة لإزالة هذا الغموض العالق بأذهان الناس. فالشجرة يستظل بها عابر

سبيل، ويدرسها عالم النبات، ونحن هنا أمام ثلاثة أطراف متميز بعضها عن بعض ولكنها موصولة: الدين هو هذه الشجرة، والرجل المتدين كمن يستظل بظلها، وعالم النبات هو أشبه بعلماء الدين ـ وهكذا نجد أن الدين شيء والتدين شيء آخر وعلوم الدين شيء ثالث! كذلك المصباح الذي يبعث بالضوء للقاريء ويدرسه علم الضوء المصباح هو الدين، والقاريء هو المتدين وعالم الضوء هو الممثل لعلماء الدين.. وهكذا وهكذا.

واهتمامه بهذا الجانب الوجداني هو الذي جعله يقدم لنا تحليلات دينية بالغة العمق ولك أن تقرأ له «فلسفة الشهادة، وماذا تعني شهادة «لا إله إلا الله» التي هي أصل ثابت في حياتنا الثقافية[٣٠]، أو أن تقرأ «الضمير الديني»[٣١]، أو تفرقته بين «الفكر الإسلامي» من ناحية وفكر المسلمين من ناحية أخرى، أو أن تقرأ تفسيره الرائع للآية الكريمة «اقرأ باسم ربك الذي خلق..»[٣٢]. وكيف يذهب إلى أن القراءة ـ بنص الآية ـ نوعان: قراءة الكلمات وقراءة المخلوقات، أي قراءة كتاب الله وقراءة لكتاب الكون ـ وهي فكرة رددها كثيرمن المتحدثين في شئون الدين في أجهزة الإعلام المختلفة دون أن ينسبوها إلى صاحبها، كما فعلوا في فلسفة الشهادة: لماذا تكون للمفرد «أشهد أن لا إله إلا الله» بينما تكون العبادة للجمع «إياك نعبد، وإياك نستعين» ـ وغير ذلك كثير مما أبدعه هذا المفكر الكبير واستباح الآخرون استخدامه دون أن يشيروا إليه ولو إشارة عابرة ـ كما تقضي الأمانة العلمية والدينية معا ظناً منهم أن الناس لا تقرأ، وأن أحداً لن يهتدي إلى صاحب هذه الأفكار، مع أنه لن يصح في نهاية الأمر إلا الصحيح، وسوف يخلد التاريخ زكي نجيب محمود المفكر التنويري العملاق، ويشيح بوجهه عن هؤلاء المتطفلين الذين لن يزيدوا الأرض إلا حفنة من تراب!.



هوامش

(١) انظر الترجمة الكاملة لهذا المقال في كتاب الدكتور مصطفى ماهر: «صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحاضر» ص ٧٩ وما بعدها ـ دار صادر بيروت عام ١٩٧٠ ـ وأيضاً ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي مع شروح وتعليقات في الكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت بعنوان «الدكتور زكي نجيب محمود: فيلسوفاً، وأديباً، ومعلماً» مطابع الوطن بالكويت عام ١٩٨٧ ـ ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٢) قارن كتاب «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٧ .

(٤) مجتمع جديد ص ٢٤ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٥ .

(٦٥) إذا ما استثنينا المقالات الأدبية التي اهتم بها مفكرنا الكبير، فإننا نستطيع أن نقول أن جميع كتاباته كانت تدور حول «العقل» سواء من حيث تحديد مفهومه أو طرق استخدامه أو مراحل نضجه أو مدى احتياجنا إلى الاحتكام إليه بعد أن طغت جوانب الشعور والوجدان على حياتنا الثقافية وللقارىء أن يرجع إلى مقالاته الكثيرة والمتنوعة ليرى مصداقاً لما نقول انظر مثلاً «ضع العقل في غير موضعه» شروق من الغرب ص ٨٦ وما بعدها و«دفاع عن العقل» في كتابه أفكار ومواقف ص ٤٢ ، وفي الكتاب نفسه «دفاع عن العقول» ص ٣٢٩ و«العقل يهدي ويهتدي» في كتابه «رؤية إسلامية» ص ٣٩ وما بعدها و«أزمة العقل في حياتنا» في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٦٨ وما بعدها و«سلطان العقل» في مجتمع جديد ص ٧ وهو يحلل حياته الفكرية في «قصة عقل» كما يحلل تراثنا كله في «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» ـ فتحليلاته العقلية لشتى

مناحي الحياة العربية لا تخطئها النظرة العابرة.

(٧) قارن الدراسة التي كتبناها تحت عنوان «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود «في مجلة، عالم الفكر التي تصدرها وزارة الإعلام في دولة الكويت ـ المجلد العشرون والعدد الرابع يناير ١٩٩٠ . (وقد ضمها كتابنا الحالى!».

(٨) انظر كتابه «قيم من التراث» ص ٢٢١ .

(٩) قارن دراستنا السالفة الذكر في مجلة «عالم الفكر» المجلد العشرون العدد الرابع يناير ١٩٩٠ . (وفى كتابنا الحالى!».

(١٠) من مقدمة كتابه «المنطق الوضعي» الجزء الأول الذي أصدره عام ١٩٥١ مكتبة الأنجلو المصرية.

(١١) قارن كتابه «قصة عقل» ص ٨ .

(١٢) قارن كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ١٤ وما بعدها ط ٣ عام ١٩٨٣ .

(١٣) مجتمع جديد أو الكارثة ص ١٨ ـ ١٧ .

(١٤) المرجع السابق ص ٢٠ .

(١٥) قارن كتابه «عربي بين ثقافتين» ص ١٠٧ .

(١٦) المرجع نفسه .

(١٧) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(١٨) قارن كتابه «أفكار ومواقف» ص ٢٠٨،٢٠٩ .

(١٩) قارن كتابه «بذور وجذور» ص ٦٥ وص ٧٣، ٧٤ .

(٢٠) قارن مقالة «ظلم» في كتابه شروق من الغرب ص ٥ ـ وفي الكتاب نفسه «الطاغية الصغير» ص ٩٤ ومقالة «كيف يولد طاغية» في كتابه «أفكار ومواقف» ص ١٦٤ ـ ١٧٠ ـ و«نفوس فقيرة» في كتابه «.. والثورة على الأبواب» أو باسمه الجديد «الكوميديا الأرضية» ص ٧٩... إلى آخر تلك المقالات الكثيرة التي تنقد بسخرية مريرة الفساد المستشري في أوضاعنا الاجتماعية جميعاً.

(٢١) الكوميديا الأرضية ص ٨١ .

(٢٢) الكوميديا الأرضية ص ٩ .

(٢٣) المرجع نفسه ص ١٣ .

(٢٤) نشره في كتابه «.. والثورة على الأبـواب» ثم في «الكوميديا الأرضية» ص ٥٦ ـ ٦٣ .

(٢٥) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٢٦) الكوميديا الأرضية ص ٦٣ .

(٢٧) «قارن دراستنا السابقة عنه في مجـلة عالم الفكر بعنوان «الفلسفـة الثنائية عند زكي نجيب محمود ـ المجلد العشرون ـ العدد الرابع يناير ١٩٩٠ .

(٢٨) قصة نفس ص ١٨٢ .

(٢٩) المرجع السابق ـ وقارن دراستنا السالفة الذكر في مجلة «عالم الفكر».

(٣٠) أفكار ومواقف ص ٢٥٩ .

(٣١) قيم من التراث ص ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٣٢) قـارن مقـاله الرائع «اقرأ باسم ربـك» في كتـابه «رؤية إسلامـية» ص ٢٨ ومـا بعدها.



[٣]

نهاية الرحلة

سقراط مصر أو مشعل الفكر الذي انطفأ ..!

« أي مشعل للفكر قد انطفأ...

« أي قلب قد توقف عن الخفقان..! »

مات زكي نجيب محمود! مات شيخ الفلاسفة بعد حياة حافلة بالعطاء والخلق والإبداع! مات سقراط مصر الذي جعل الفلسفة على كل لسان!

وسقراط مصر ـ مثل سقراط أثينا ـ رفض أن تكون الفلسفة في بطون الكتب، وأروقة المعاهد والجامعات، وأطلقها من «خارج الأسوار» ـ على حد تعبيره، لتؤدي دورها المهم في الحياة اليومية، ملايين القراء على امتداد الوطن العربي كانت تنتظره صباح كل ثلاثاء على صفحات الأهرام لسنوات طويلة! فقد كان مقاله يطبع في خمس صحف عربية في اليوم نفسه! قالت لي عجوز حظها من الثقافة ضئيل إنني لا أفهم كثيراً مما يكتب، لكنني أحب أن أقرأ له: أرجوك أن تبلغه عني هذه الحقيقة! وأبلغته فابتسم في صمت المحيط، تواضع العلماء! ..

المنهج.. لا المذهب..!

● وسقراط مصر ـ مثل سقراط أثينا ـ كان يرى أن الفلسفة منهج أو طريقة في التفكير تمارس. قبل أن تكون مذهبا يعتنق! يقول «علمتني خبرة السنين ـ بين ما علمتني ـ أن من أخطر مزالق الفكر، أن أقيد نفسي في حدود إطار مذهبي، تقييدا يجعلني أرجع في كل أموري إلى مباديء مذهب معين. ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن اتخذ اتجاها هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب» يورط نفسه في مضمون فكري بذاته. فكنتُ كمن وضع في يده ميزانا يزن به ما يشاء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير». (مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦).

اقرأ على شفتيك، عزيزي القاريء اعتراضا في صيغة سؤال: أين، إذن زكي نجيب محمود رائد الوضعية المنطقية، وصاحب «المنطق الوضعي» الذي أصدره عام ١٩٥١ وصاحب «خرافة الميتافيزيقا» عام ١٩٥٣ ـ وصاحب المقالات الطويلة عن «القطة السوداء» و«هذه الكلمات وسحرها» . وغيرها كثيرا؟! وجوابي هو أن أحيلك «بدوري» إلى مقالاته الرائعة بعنوان: «قلم يتوب » (أفكار ومواقف ص

١٧١ وما بعدها)، و «عبيد المذاهب» (مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦ وغيرها) .. وغيرها.. لتعرف أن الوضعية المنطقية لم تكن سوى مرحلة في تطوره الروحي استفاد منها منهجاً ونبذ المذهب، ولك أن تقرأ عبارة كهذه: «كنتُ لسنوات طوال مخطئاً بين مخطئين لأنني كنتُ بدوري اتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى، لكني اليوم مع إيماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا، اؤمن كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط» (هموم المثقفين ص ٤٥ ـ ٤٦).

والعبارة ليست بالقطع تبرؤا من المذهب الوضعي المنطقي ـ أو التجريبية العلمية كما كان يحلو له أن يسميها ـ أو تنصلاً منه، وإنما هي تفسير لتلك اللمحة الذهنية التي توقدت لتضيء له الطريق، على حد تعبيره، عندما وقع في ربيع عام ١٩٤٦ على المذهب الوضعي أو ذلك المنهج الفلسفي الجديد الذي فرق له بين مجال الوجدان، ومجال العقل: «لقد أراد لي توفيق الله، منذ بدأت حياتي العقلية المنتجة أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفي. رأيته كأنما خُلقت له وخُلق لي، ثم رأيته وكأنه انسب ما أقدمه في عالم الفكر لأمتي، لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعاني، هو أحد الأمراض العقلية التي أصابت أمتي، فتلك الطريقة من طرق التفكير هي أنجح وسائل العلاج».. (قيم من التراث ص ١١٧ ـ ١١٨).

علينا أن ننتبه جيداً إلى أمثال هذه العبارات المهمة التي تدل أولا على أنه أخذ منهج الوضعية المنطقية في التحليل دون المذهب، وعلى أنه أراد ثانياً أن يوظف هذا المنهج لصالح الفكر التنويري، ولو أن الرجل أراد أن يكون مدرسة، كما يزعم نقاده. تنشر مباديء الوضعية المنطقية، وتترجم نصوصها وتروج أفكارها، لوجد عشرات من تلاميذه على استعداد للقيام بهذا الدور منذ زمن بعيد (راجع ذلك بالتفصيل في مقالنا «زكي نجيب محمود كما عرفته» فيما سبق. ولوجد من تلاميذه من يؤلف، ومن يترجم، ومن ينقل الوضعية المنطقية من شتى زواياها وأبعادها إلى الثقافة العربية ـ لكنه لم يفعل، بل كانت معظم الرسائل الأكاديمية التي أشرف عليها أبان فترة أستاذيته بالجامة تدور حول موضوعات فلسفية لا علاقة لها بالوضعية المنطقية.

كانت رسالة كاتب هذه السطور عن «المنهج الجدلي عند هيجل» ـ ورسالة د. محمود زيدان عن «وليم جيمس» ـ ورسالة فرحات عمر عن «القانون العلمي ـ ورسالة المرحوم عزمي إسلام» عن «جون لوك» ـ ورسالة د. أحمد فواد كامل عن«ليبنتز» ... الخ).

الوضعية المنطقية.. في خدمة التنوير..!

وسقراط مصر، مثل سقراط أثينا، لم يكن يريد للناس أن تستخدم لفظا واحدا بغير تحديد، وتحليل، وتعريف، فكانت الدعوة إلى الدقة في تحديد الأفكار والمفاهيم وعدم الخلط بين المعاني. ومن أثقل الهموم التي حملها شيخ الفلاسفة طوال ما يزيد على ستين عاما، وهو يتشدد على الشروط المفروضة على المتحكم الجاد إذا نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رءوس الآخرين (موقف من الميتافيزيقا) ـ مقدمة الطبعة الأولى).

وها هنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها: والعجيب أن يتهمك الناس نتيجة لهذا التحليل أو التحديد ـ بأنك تعقد البسيط، وتصعب السهل، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها، فثاروا في وجهه، وكأنهم كانوا يجدون النعمة في الفهم المبهم، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به ينعمون! (هموم المثقفين ص ٦٦) ـ منهج التحليل الذي أخذه من الوضعية المنطقية، والذي لاءم تفكيره ملاءمة جعلته يقول: «كأنما هو ثوب فصل على طبيعة تفكيري تفصيلاً جعل الرداء على قد المرتدي. بل إني شعرت في اللحظة نفسها، بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير، فتلك الضوابط تكمن ها هنا..(قصة عقل ص ٩٢). هذا هو المنهج الذي ارتضاه لنفسه، فكيف استخدم شيخ الفلاسفة هذا المنهج؟!.

كانت طريقته في التحليل أن يمسك بعدسة مكبرة تكشف للقاريء عناصر الفكر التي هي مدارالحديث، فذلك وحده كفيل بأن يزيل ضباب الغموض الذي

يكتنف المفاهيم المحورية التي تدور حولها ثقافتنا (قصة عقل ص ١٣٣) فالتوضيح معناه تحليل المفهوم الغامض لاستخراج العناصر الداخلة في تكويونه لكي نفهمه، تماما مثل أي عملية كيمائية. فلكي تفهم الماء أو الهواء، أو قطعة الفهم، أو ما شئت، فهما علميا، عليك بتحليلها، في المعامل، وكذلك التحليل العقلي للأفكار الغامضة. عليك أن تحللها تحليلاً عقليا لكي تكشف عناصرها ومكوناتها التي دخلت في تكوينها.

ولما كان سقراط مصر، مثل سقراط أثينا، صاحب رأي مستقل، فقد راح يُبدى وجهة نظره، ويوجه سهام النقد، أثناء عملية التحليل، لكثيرمن أوضاع مجتمعه، دون أن يلتزم بأفكار حزب معين، أو بموقف أيديولوجي خاص، ولقد أمده هذا الموقف المستقل بحرية الحركة في نقد وتحليل أي مفهوم يظهر على مسرح حياتنا الثقافية أو السياسية دون أن يجد في هذا التحليل حرجا ولا غضاضة! فأنت تراه قابعا ممسكا بالقلم، يتلقف كل ما يظهر من أفكار ومفاهيم ليبدأ عمله لا يهمه بعد ذلك المصدر الذي أطلق الفكرة: رئيس الجمهورية أو جمهورالناس في الشارع.

التطرف والإرهاب

ـ ويضع شيخ الفلاسفة «التطرف الديني» تحت المجهر لينتهي من تحليله إلى أن هناك أربع خصائص للمتطرف في مجال الدين أو أي مجال غير الدين هي:

ـ سمة أولى للمتطرف، وهي سمات تؤخذ عليه،أن يقوم بإرهاب الآخرين، لإرغامهم على قبول ما يدعو إليه هو وزمرته، وفي ذلك الإرهاب يسكن جوهر التطرف.. فليست المسألة أن يختار لنفسه وجهة نظر يرى الأفكار والمواقف من خلالها. وإنما المسألة أنه يريد أن يرغم الآخرين بالقوة على الأخذ بها. فقد كانت وجهة نظر ـ «الخوارج» مثلاً خالية مما يؤخذ عليهم، ومع ذلك فقد نفرت منهم الأمة الإسلامية، لماذا؟ كانت العلة في تطرفهم هي اللجوء إلى القسوة العنيفة إرهابا لكل من وقعت عليه أيديهم، حتى يوافق على وجهة نظرهم، وإذا لم يفعل قتلوه بأفظع

صور القتل وأبشعها، مع أنهم كانوا لا ينقطعون عن عبادة الله لحظة واحدة! ـ إذا كان اتخاذ الإرهاب وسيلة لإرغام الخصوم هو العلامة الحاسمة التي تميز المتطرف عمن سواه، كان محالا أن يلجأ إليها إنسان قوي واثق بنفسه وعقيدته، وإنما يلجأ إليه من به ضعف في أي صورة من صوره ـ لماذا؟ لأن الإنسان إذا أحس في نفسه ضعفاً تملكه الخوف من أن يطغى عليه أصحاب المواقف الأخرى، وكأي خائف آخر، ترى المتطرف هلعا جزوعا يسرع إلى أقرب أداة للفتك بخصمه إذا استطاع قبل أن تسنح الفرصة أمام ذلك الخصم!

ـ لا يتطرف بالمعنى السابق إلا مَنْ حمل على كتفيه رأسا فارغا وخاويا اللهم إلا أضغاثا دفع بها إلى ذلك الرأس عن فهم أو غير فهم. وذلك لسببين الأول أن تكون الأفكار التي شحن بها رأسه غير علمية لأن الفكرة العلمية مقطوع بصوابها. والثاني أن ما يمتليء به رأس المتطرف، ما دام لا يمت إلى العلم بصلة، لابد أن يكون فيه الخصائص المضادة للعلم، ومنها حرارة الانفعال، وغموض المعنى، واحتمال أن تتعدد فيه وجهات النظر.

ـ السمة الأخيرة ـ أن التطرف، في الواقع، حالة من حالات التكوين النفسي، ولا نقول أنه وجهة نظر إلا من باب التساهل، وإنما هو في حقيقته الدفينة حالة نفسية، تجعل صاحبها على استعداد لأن يتطرف وكفى! فليس المهم هو الموضوع الذي يتطرف فيه بل المهم في تكوينه هو أن يتطرف للتطرف في حد ذاته. ومن هنا رأينا أمثلة كثيرة لمتطرفين يقفزون بين يوم وليلة من تطرف في فكرة إلى تطرف في الفكرة التي تناقضها، فتراه اليوم متطرفا في رؤية إسلامية معينة ثم تراه غدا في رؤية شيوعية. أو العكس، مع أن الإسلام والشيوعية ضدان لا يلتقيان! (انظر في ذلك كله مقاله الرائع «متطرف تحت المجهر» في كتابه (رؤية إسلامية ص ٢٥٧ ـ ص ٢٦٨).

تشجع.. وفكر!

وسقراط مصر، مثل سقراط أثينا، كان فيلسوفا تنويريا، يدعو إلي رفع «الوصاية» عن الإنسان، المصري أولاً والعربي ثانيا، لأنه بلغ سن الرشد، ولم يعد

قاصرا بحيث يحتاج إلى غيره ليفكر نيابة عنه، ولهذا كان شعاره «لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك». تشجع. وفكر.. تشجع واعرف بنفسك ولنفسك، وأعمل العقل في كل مناحي الحياة، وفي أي موضوع يطرح عليك، ولا تركن إلى الكسل والجبن الشائعين عند بعض الناس الذين يعتقدون أن في القصور راحة، وأن التفكير العقلي المستقل أمر خطير جداً، ولا تقل لنفسك إنني لست بحاجة إلى التفكير. إذا كان هناك مَنْ يقوم عني بهذه المهمة الثقيلة! فالتفكير هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، والله العليم بكل شيء. هو الذي وهب الإنسان العقل ليستخدمه استخداماً جيداً ليكون خليفة له على الأرض!، وشيخ الفلاسفة يجعل هذه الفكرة جوهر دعوته في كل ما كتب: «الخط الفكري الذي تنطوي عليه كتاباتي، على اختلاف موضوعاتها، وعلى طول الأمد الذي امتدت خلاله هو الإيمان بأن الفرد الإنساني مسئول عما يفعل، وأن هذه المسئولية لا تعني شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار «الحكم في كل المسائل التي تطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ، أما الموقف الذي تسوده عاطفة فلا خطأ فيه ولا صواب، لأن المرجع فيه إلى القلب وما ينبض به».. (مجتمع جديد أو الكارثة ص ٥) وها هنا نراه يلتقي مع المضمون المحوري للفكر التنويري، لكنه يضيف إضافة جديدة وهي التفرقة الواضحة بين المجال الذي يستخدم فيه الوجدان والخيال» فإذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه الدالة على الوجدان، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن، فليتخذ ما يشاء من لفظ ليثير في مسامعه المشاعر التي يقصد إلى إثارتها فيه.. فلنعط ما لعقل للعقل، وما للشعور للشعور».. (قصة نفس ص ١٨٢).

لقد كان الفيلسوف الألماني هيجل يقول: «أن العبقري هو ما يدرك متطلبات العصر ويلبيها».. ولقد أدرك فيلسوفنا أن مطلبنا الأساسي هو استخدام العقل بعد أن غرقنا في «التفسيرات اللاعقلية» حتى الأذنين!. ومن هنا كان حرصه على استخدام العقل والاحتكام إليه في جميع مناحي الحياة، باستثناء الأمور الوجدانية،

والاستخدام الجيد للعقل يؤدي إلى نتجيتين مهمتين: الأولى الاهتمام بالعلم الطبيعي، والاعتماد عليه وحده في تفسير ظواهر الطبيعة، وبالتالي محاربة الخرافة في شتى صورها (لأن الخرافة باختصار شديد هي تفسير أي ظاهرة من ظواهر الطبيعة خارج نطاق العلم) غير أن الاهتمام بالعلم لا يعني «حفظ» مجموعة من القوانين العلمية، نفسر بها ظواهر الطبيعة، وإنما يعني «تشرب» الأسلوب العلمي في التفكير، وأن يكون لدينا منهج ذلك العلم لنستخدمه أولا في المشاركة الإيجابية في المكتشفات العلمية، وثانياً ليحمل ذلك المنهج العلمي في صدورنا ميزانا نزن به الأفكار العامة كلما نشأت عند الناس فكرة يقابلون بها مشكلة عرضت لهم في حياتهم» (عربي بين ثقافتين ص ١٠٧). وهو يشعر بقلق بالغ من موقف الإنسان العربي نحو «العلم» حدوده وقدراته، ونحو العقل وعجزه... الخ. وهو يرى أن الخطير في الأمر أن العربي كثيرا ما يسخر من منجزات العلم الحديث، وأنه بذلك يهزأ بالعقل الإنساني وقدراته على ظن منه أن مثل هذه الوقفة ترضى ضميره الديني. وأنها وقفة تتضمن أن اعتزاز الإنسان بعقله، واعتداده بقدرته العلمية، كما تشهد بها منجزاته الحديثة، فيه جرأة على رب العالمين، الذي هو العليم القدير، مع أن أحداً على مدار الكوكب الأرضي لم يدر في خياله أنه خالق عقل نفسه، أو أنه صاحب الفضل في كل ما ينتج من حلم ومنشآت (المرجع نفسه) ومن المفارقات الغريبة أن العربي الذي يرفض «المنهج العلمي» هو من أكثر أهل الأرض شراء لتلك المنجزات الحديثة التي يأتي بها العلم. (المرجع السابق).

أن ما ينقصنا هو «منهج العلم» والفرق واسع بين مجموعة الحقائق العلمية التي ننقلها عن الغرب، ونحفظها عن ظهر قلب في مدارسنا وفي جامعاتنا ـ وبين «المنهج العلمي» الذي استطاع الإنسان بواسطته أن يصل إلى ما قد وصل إليه من حقائق ـ وها هنا يكمن الداء الذي تولدت لنا منه ضروب من الأورام الخبيثة في حياتنا العقلية ـ أو قل في حياتنا اللاعقلية، فكان لنا ما كان من بطء شديد في حركة التقدم مع حضارة عصرنا في ركضها السريع. (أفكار ومواقف ص ٢٠٨، ٢٠٩). وهو في

مقال آخر يجعل هذه المشكلة «مواطن الداء» في حياتنا العقلية. فمن اليسير أن نلقن الدارسين «مقررا» بعينه وضعت مادته في كتاب، ويطلب من الدارس حفظها عن ظهر قلب، ويعيدها في هذا الهيكل العظمى على ورقة الامتحان، فيخرج الدارس وفي جعبته معلومات، و«نقط» مبعثرة، وليس في عقله «منهج» للنظرة العلمية أيا كان الموضوع الذي ينظر إليه ابتغاء تعليله ووضعه في سياق ليفهم (بذور وجذور ص ٦٩).

أما النتيجة الثانية المترتبة على استخدام العقل استخداماً جيدا فهي نتيجة واجتماعية كثيرة وأن يكون من بين هذه النتائج مناهضة الحكم المستبد (انظر «كيف يولد طاغية» أفكار ومواقف ص ١٦٤ وما بعدها) ومحاربة الظلم الاجتماعي في شتى صوره لتحقيق العدالة بين الناس، والدعوة إلى المساواة، والديمقراطية، والحرية السياسية لا سيما حرية التفكير والتعبير.

الثورة الحقيقية

فإذا جمعنا بين هاتين النتيجتين المترتبتين على الاستخدام الجيد للعقل تحققت لدينا ثورة حقيقية: «لأن الثورة الحقيقية هي ثورة فكرية»، وهي تعني أن نقوم بتغيير «أنوال» التفكير القديم التي ظلت باقية معنا على عهدها القديم، ولذلك بقيت طبيعة الفكرعلى حالها، الذي أزعمه أن منوالنا الفكري لم يتغير، وأن النمط الذي نسوق نشاطنا الفكري في إطاره ما زال كما كان منذ قرون، وهذا المنوال قوامه عناصر كثيرة لعل أهمها الركون إلى «سلطة» فكرية نستمد منها الأسانيد، ومثل هذه السلطة تتمثل عادة في نصوص بعينها محفوظة في الكتب، كما تتمثل كذلك في أقوال يتبادلها الناس، وهي التي تسمى العرف أو التقاليد، وبناء على هذا الموقف تكون الفكرة صواباً إذا استقت مع ما أقرته السلطة الفكرية في الكتب المحفوظة أو الأقوال المأثورة. كما تكون الفكرة خطأ، إذا جاءت مخالفة لما أقرته تلك السلطة، ومن هنا اشتد سلطان الماضي على الحاضر، وأصبح البرهان الذي لا يرد هو أن نسوق «الشواهد» من سجل القديم، وانحصرت قوة الإبداع الفكري في القدرة على ايجاد السند من القول المأثور، ولن تكون لنا ثورة فكرية إلا إذا أحللنا نمطا جديدا محل هذا

النمط القديم فيكون معيارنا هو: ما هي النتائج العلمية المستقبلية التي تترتب في حياتنا العلمية على هذه الفكرة أو تلك مما يقدمه لنا رجال الفكر؟ (مجتمع جديد أو الكارثة ص ١٥،١٧).

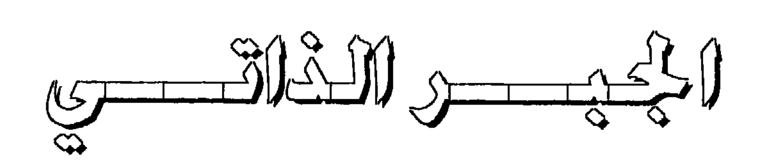
الرائد..!

كان زكي نجيب محمود رائدا في مجالات كثيرة منها:

أنه أول من طحن «جلاميد» الفلسفة، وما فيها من أفكار عسرة الهضم، وقدمها للقاريء سهلة واضحة في عبارة أدبية مشرقة، فيستحيل أن تجد في كل ما كتب فكرة واحدة يصعب عليك فهمها لغموضها أو لعبارتها الملتوية، وإذا كان بعض المشتغلين بالفلسفة قد دافع عن «الغموض» بحجة أن هذه هي طبيعة الفلسفة،.فأنه فنَّد هذه الحجة، عمليا، ورفضها في كل ما كتب!

وداعا شيخ الفلاسفة: وداعا يا أعز الناس! يا مَنْ كنتَ لي أبا قبل أن تكون أستاذاً..!





ألفه بالإنجليزية: الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

مراجع وتقديم: الدكتور زكي نجيب محمود

"كلمة تقديم"

هى كلمة أردت بها أن أقدم إلى القراء مترجم هذا الكتاب قبل الكتاب نفسه، لأنه إذا كان الكتاب مشتملاً على معرفة علمية قد يحسن تحصيلها، فعمل الأستاذ المترجم هنا منطو على قيمة خلقية سامية تستحق الذكر والإشادة، هى قيمة الوفاء ـ وفاء تلميذ لأستاذه.

أما الكتاب فى أصله الإنجليزى فهو الرسالة التى حصلتُ بها ـ منذ ربع قرن ـ على جائزة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن؛ وأذكر أنى عند عودتى عندئذ إلى مصر، تفضل أستاذى المرحوم محمد شفيق غربال ـ وكان يومئذ وكيلاً لوزارة التربية والتعليم ـ فأشار على الوزراء بطبعها على نفقتها، وطبعت على نطاق غاية فى الضيق، كاد أن يقتصر على بضع هدايا ترسل إلى الجامعات.

ومضت السنون، وغابت الرسالة عندى فى أخفى حنايا الإهمال والنسيان، حتى انتبهت على تلميذى وصديقى الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح وهو يحمل إلىّ مخطوطاً به ترجمتها إلى العربية، راجيا أن أراجع الترجمة قبل نشرها.

لقد أحسستُ خلال المراجعة بشعور عجيب، كان بغير شك خبرة فريدة بالنسبة إلىَّ، إذ أحسست بمزيج يختلط فيه الشعور بأنى أقرأ نفسى وأقرأ سواى فى آن واحد، لأننى لم أنفك أثناء القراءة موافقا ومخالفاً، ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده، سواء اقتضى هذا الصدق ثباتا على الفكرة أو انقلابا عليها؟ والحمد لله الذى أنعم علىَّ بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أؤمن بصدقها غير عابىء بهجمة الناقدين.

قرأتُ كتابى من جـديد، ولكن فى صورة عربية، بعد خمسة وعـشرين عاما من تأليفه، فوجدتنى ثابتاً على مضمون الدعوة، وما مضمـونها إلاحرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع،فـما زلتُ حـتى هذه اللحظة أؤمن إيـماناً راسـخاً بأن الإنسـان كائن مريد حر فى اخـتيار ما يريده؛ وأنه ـ دون سائر الكائنات ـ ليس حـصيلة سلبية للعناصـر الخارجيـة المحيطة به، بل هـو مبدع خـلاق يأتى بالجديد الذى يـضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله، وعليه تبعته.

غير أنى ـ مع بقاء هذا الأساس مكينا ثابتاً ـ قد اتخذت بأزائه وسائل ليست هى الوسائل التى اتخـذتها منذ ربع قـرن، حين أنشأتُ هذه الرسـالة العلمية؛ فـقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهما للنفس البشرية، هما مذهـب هيوم فى المعـرفة، ومـذهب السلوكـيين فى مـيدان علم النفـس، على حين أنى اليـوم أبدأ من هذين الأساسـين لأقيم فكرى ذاهبـاً معـهما إلى آخـر ما يستطيعان أن يبلـغا بى فى تحليل الإنسـان، فـأنا مع هيـوم فى وجـوب أن ترد الأفكار العـقليـة إلى مصـادرها الحسية، وإلا كانت أوهاما لا تفيد، وأنا كذلك مع السلوكيين فى رد السلوك كله إلى أفعال منعكسة تظل تتـعقد وتتركـب بالارتباطات الشرطية عـلى طريق النشأة والتربية طوال السنين، على أنى مع الأخذ بهذين المذهبين فى تحليل المعـرفة والسلوك، أعتقد أنهـما لا يسـتنفذان الإنسـان كله، بل تبقى من الإنسـان بقيـة ملغزة تسـتعـصى على التحليل، هى على وجه التحديد البقية التى يكون منها الإنسان، الفرد، المتميز، المريد، الحر فيما يريد، المبدع الخلاق.

فالنتيجـة التى أصل إليها اليوم هى نفسهـا النتيجة التى وصلت إليها فـيما مضى وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل.

وأحسـب أن ما سوف يـلفت نظر القارىء المتـفحص هو هذا التـباين الـذى قد يبدو شـديداً بين وجهين لرجل واحـد: فها هو ذا قـد عرف عند طلبتـه وقرائه بشىء نظرى شكلى خال من كل مضمون فكرى، يسمـى بالوضعية المنطقية، تنادى بطرائق للتـحليل دون أن تضـيف للناس فكرة إيجـابيـة تحل لهـم اشكالاً، لـكننا نراه فى هذا

الكتاب يتكلم عن الإنسـان وكأنه قد جمع فى بوتقـة واحدة عدة فلسفات مـعاصرة: الظاهراتيـة، والوجـوديـة، والتطورية البـرجسـونيـة، فكيف يريـدنا أن ندمج هذين الوجهين فى رجل واحد؟

ولستُ أرى هذا التباين كله بين الموقفـين، وكل الفرق ـ كما أراه ـ هو فرق بين منطق التـحليل حين يكون مـجردا، وهذا المنطق التـحليلى نفسـه حين يدخل مَـيدان التطبيق، فـهذه الرسـالة فى حقيـقة أمرها أن هى ألا مـوضوع استـخدمت فى بحـثه أدوات التـحليل، التى من شـأنها أن تفـتت الفكرة المجـملة إلى عناصـرها البسـيطة، فتلقى ضوءا على مـحتواها، حتى إذا ما عـهدنا إلى وضعها فى السيـاق، كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج.

وأترك الكتـاب وما فيـه لنقد الـناقدين، لأعـود إلى صديقى صـاحب الترجـمة فأشكر له هذا الجـهد الذى عاناه، وإنى لأعلم الناس بـه، لأننى أعلم كم كان الأصل الإنجليزى مركزا مكثفا، وكم يصعب عند الترجمة أن تجمع بين أمانة النقل والمحافظة على الصورة الأصلية فى تركيزها وتـكثيفها، فللأستاذ الدكتور إمام عـبد الفتاح إمام شكر منى على وفائه، وشكر علـى جهد مجهـد بذله، وشكر ثالث على أن طلب إلى مراجعة ترجمته ولـم تكن فى الحق بحاجة إلى مراجعة، لكنها فرصة سعيدة التقيت به فيها مـرة أخرى فى عالم الفكر، كما التقيـنا كثيراً عدة مرات سبـقت، التقاء زميلين، برغم مـا قد يظنه الظانون، بل مـا قد يظنه هو نفـسه، من أن لقـاءنا كان لقـاء طالب بأستاذ؛ وله منى الدعاء المخلص بالتوفيق والسداد.

زكى نجيب محمود

«مقدمة: بقلم المترجم»

يكاد يجمع الباحثون على أن «حرية الإرادة» من أعقد الموضوعات التي درستها الفلسفة على الاطلاق، وأكثرها إثارة للضجيج والجدل، منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر: من أفلاطون حتى سارتر.

فهو من بين الموضوعات القليلة التي اشتركت في دراستها علوم متعددة، إذ يضرب بجذور عميقة: في الفلسفة، واللاهوت، والاجتماع والأخلاق، وعلم النفس والأنثروبولوجيا، والقانون والبيولوجيا ... الخ. بل أن علماء الطبيعة أنفسهم دخلوا أطراف نزاع في هذه المشكلة . وربما لا يكون ذلك غريبا في حد ذاته طالما أن الموضوع يتعلق بوجود الإنسان ذاته وهو لغز محيّر ـ لكن الغريب حقا أنه رغم تكاتف هذه العلوم جميعاً في دراسة هذه المشكلة، فأن الفشل في حلها كان عاما، إذ لا يزال يحتدم الجدل حولها حتى الآن، ولا يزال لها مكانها المرموق في الفلسفة المعاصرة.

فهي من الناحية الفلسفية إحدى المشكلات الرئيسية في علم الأخلاق المعاصر، ذلك لأن الأخلاق إنما تقوم على مبدأين أساسيين هما: الاستحسان والاستهجان، (أو اللوم والثناء)، وهما ينهاران مع غياب الحرية: فلو لم يكن في استطاعتك أن تقول لشخص ما أنه ينبغي عليك أن تفعل الفعل «س» وأن تمتدحه إذا فعله، وتلومه إذا لم يفعله، فلن يكون ثمة حكم أخلاقي. وإذا لم يكن في استطاعة هذا الشخص إلا أن يفعل الفعل «ص» فسوف يكون من اللغو ـ يقينا ـ أن نقول أنه كان ينبغي عليه أن يفعل الفعل «س» مثلما يكون من اللغو أن نقول عن الحجر الذي يسقط من حالق أنه كان ينبغي عليه أن يسقط إلى أعلى لا إلى أسفل: وباختصار ما لم تكن لدى الإنسان قدرة على الاختيار، فسوف تغدو الأخلاق بلا معنى[1].

(١) C.E.M. Joad: Guide to the philsophy of Morals and Polities, p. 277.

ومن هنا فأننا نجد الفيلسوف الألماني المعاصر «نيكولاي هارتمان Nicolai Hartman على سبيل المثال يقيم مذهبه في (الأخلاق على مبدأ أساسي يقول: أن الفعل الخلقي القائم على الإرادة الحرة هو وحده الذي له قيمة، ويخصص «هارتمان» ثلث مؤلفه الضخم الموسوم باسم «علم الأخلاق ..Ethics » لدراسة مشكلة حرية الإرادة»(١).

كما أن هذه المشكلة لا تزال حتى يومنا هذا تلعب دورا بارزا في فلسفة الدين بل أن بعض المذاهب اللاهوتية ينظر إلى حرية الإرادة على أنها دليل قوى على وجود الله. فها هو ذا جانب «روحي» خالص لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمي، أفلا يدل ذلك على أن الطبيعة ليست كلها «مادية»..؟ ومعنى ذلك أنهم يتخذون من هذه المشكلة «الملغزة» التي«استعصى حلها» برهانا «على وجود قوة روحية عليا هي الله». وهم من ناحية أخرى يهتمون بدراسة هذه المشكلة لأن تعاليم الدين لا تقوم لها قائمة إلا إذا كان الإنسان حرا، (رغم ما في ذلك من مفارقة)، أعني إلا إذا كان الإنسان قادراً على عصيان هذه التعاليم وعلى أن يسلك ضدها، بل ضد الله نفسه وضد رغباته، بحيث يمكن بالتالي أن يكون مسئولا عن أفعاله. ومع أن علماء اللاهوت يعترفون صراحة أنها مشكلة عسيرة الحل حتى بالنسبة للدين نفسه، فأنهم يصرون مع ذلك على حذفها من نطاق العلم بحجة أنه ليس في مقدوره حلها.

والمذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر تتخذ من هذه المشكلة محورا لها فالقول بأن الوجود يسبق الماهية، يعني أن الوجود هو القدرة على خلق هذه الماهية. ويهتم بالتيار الذي يمثله سارتر اهتماما خاصا بهذه المشكلة إذ يرى سارتر أن الإنسان ليس حرا فحسب لكنه الحرية ذاتها: فوجوده هو نفسه حرية، وهو يقاس بمقدار ما يتمتع به من حرية: «لستُ السيد، ولست العبد، لكني أنا الحرية التي أتمتع بها».. هكذا يقول: «أورست» بطل مسرحية «الذباب»؟ فحياة الفرد وشخصيته تتوقف على القرارات التي يتخذها بمحض اختياره وكامل حريته.

(١) Toms Foldesi: "The Problem of Free Will" P.II.

كما أن هذه المشكلة لا تزال لها أهمية خاصة فى فلسفة التاريخ، إذ تقوم بعض المدارس فى فلسفة التاريخ على أساس أن حرية الإرادة الفريدة التى لا يمكن تكرارها عند الفرد هى القوة المحركة للأحداث التاريخية ، ومن ثم فأن جميع ظواهر التاريخ تمثل خلقاً جديداً، وليس التكرار إلا عاملاً ثانوياً فحسب(١).

من ذلك تتضح أهمية هذه المشكلة فى الفكر المعاصر، كما يتضح أيضاً أن حلها لن يفيد الفلسفة وحدها، لكنه سوف يعطى دفعة قوية لكثير من العلوم. فلا شك أن حل مشكلة حرية الإرادة سوف ينعكس أثره على فهم الحرية البشرية بصفة عامة، طالما أنها تشمل بالإضافة إلى الإرادة الفردية مجموع العقل البشرى مأخوذا بمعناه الفردى والاجتماعى فى آن معا. وإذا كانت مشكلة الحرية أكثر عمومية وشمولا من مشكلة حرية الإرادة، فأن الأخيرة تمثل المركز والنواة للأولى، وإذا لم تقدم - من ناحية أخرى - إجابة شافية لمشكلة حرية الإرادة، فإن التصور العام للحرية سوف يظل ناقصا مبتورا.



ولعل هذا هو السبب فى النزاع المحتدم بين أنصار حرية الإرادة وخصومها منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر(٢). ذلك لأن اكتشاف القوانين العلمية قد أدى أولاً إلى التحكم فى سلوك الأشياء المادية، ثم إلى التحكم بعد ذلك فى سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض، كالنجوم والكواكب، ونُظر إلى الكون فى عصر «نيوتن»

---

(١) Ibid, p. 10.

(٢) لا يعني ذلك أن دراسة المشكلة لم تبدأ إلا مع ظهور العلم، فمن المعروف أن فلاسفة الإغريق كانوا أول من درس هذه المشكلة منذ عرض لها: ديمقريطس، وأفلاطون، وأرسطو، وأبيقور... الخ كما أنها ازدهرت في القرون الوسطى مسيحية وإسلامية وإن اصطبغت بصبغة دينية ظاهرة فتركزت عند فلاسفة الإسلام في العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي، وكانت عند فلاسفة المسيحية مشكلة التوفيق بين الإرادة البشرية والنعمة الإلهية. أما في العصور الحديثة فقد اتخذت طابعا علميا نتيجة لتقدم العلم وتطوره.

على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شيء فيها وفقا لقانون صارم، لكن الإنسان مع ذلك ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام، أعنى أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة فى الطبيعة. (وهو ما عبَّرت عنه النظرية الثنائية عند ديكارت. حين وضعت حاجزا أساسياً بين الطبيعة الفزيائية والطبيعة البشرية). ثم جاء داروين وكشف عن العملية المنتظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها، وهنا بدا كأن الزحف المستمر للحتمية ولسيادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه، وبدأ التساؤل عن إمكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية. وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبرى حين درس مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الإنسان، ولم يكن ثمة خلاف بين العلماء على أثر هذين العاملين لكن الخلاف تركز حول القدر الدقيق الذى ينبغى أن ينسب إلى كل منهما، ولا يزال هذا الخلاف قائماً حتى اليوم.

غير أن الدراسة البيولوجية للإنسان ـ شأنها شأن الدراسات العلمية الأخرى ـ كانت ولا تزال تؤيد المذهب الجبرى، وتدعم التفسير الحتمى للسلوك البشرى، ولا يعنى ذلك أن سلوك الإنسان محدود سلفا بما ستزوده به «الجينات» (المورثات) من خصائص، لكنه حتمى بمعنى أن ما سوف يكون عليه هو نتيجة مركب كونته هذه الوراثة الأولى مع البيئة التى يتطور فيها.

وإذا كان علم البيولوجيا قد انحاز إلى المذهب الجبرى، فأن من الباحثين من اتجه إلى علم النفس آملا أن يؤدى إلى تسوية نهائية لهذه المشكلة بحيث تقنع أطراف النزاع جميعا. يقول «هنترميد» فى هذا المعنى: «أن أيا من جانبى النزاع الخاص بحرية الإرادة لم يفلح فى قهر الجانب الآخر، وما زالت هذه المشكلة أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج والمتاعب. ولكن هناك على الأقل احتمالا فى أن يؤدى تطور علم النفس إلى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد. ولو حدث ذلك لكان هذا يوما سعيداً لأمها الفلسفة، إذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل أنه ليس كل أفراد

ذريتها حالات مستعصية مستحيل تقويمها. ولا جدال فى أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة. إذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب قدر ما أثارت هذه»[١]. لكن يبدو أن «ميد» كان متفائلاً أكثر من اللازم، فهذا واحد من علماء النفس فى بلادنا يصف موضوع الإرادة وحده بأنه «من الموضوعات الحائرة التى فقدت أوراق اعتمادها فى نظر كثير من المدارس السيكولوجية فهو كالمنبوذ السياسى الذى جرد من جنسيته فأخذ يجتاز البحار جيئة وذهابا بدون أن يوفق إلى الدخول فى ميناء يستقر فيها. فقوم يرون أن موضوع الإرادة من الموضوعات الميتافيزيقية العامة التى يجب أن تعالج بطريقة مذهبية على غرار مسألة الوجود والعدم والخير والشر ... الخ ويرى قوم آخرون أن موضوع الإرادة لا يتعدى النظر فى الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجى.. ويذهب بعضهم إلى أن موضوع الإرادة من اختصاص علم الاجتماع»[٢].

غير أن علم النفس فى دراسته لمشكلات السلوك البشرى بصفة عامة لم ينته إلا إلى تدعيم المذهب الجبرى! فهو قد كشف فى تحليله لهذا السلوك عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائماً نتيجة لشروط معينة. فعندما تتوافر هذه الشروط يحدث اختيار وعندما تغيب لا يكون هناك اختيار، كما أن مدرسة التحليل النفسى بصفة خاصة قد دعمت موقف أنصار الحتمية الذاتية Self- determinism حين فسرت قوانا الواعية: كالإرادة والعقل والضمير ... الخ بأنها محكومة تماما بقوى لا عقلية يرقد معظمها تحت عتبة الشعور، ولا نعرف شيئاً عن تكوينها ولا نستطيع أن نحسب مقدار أثرها على الشعور. وهم يصورون المنابع الرئيسية لطبيعتنا ببحر من الغرائز والدوافع ليس له قرار يضطرب بعواصف اللبيدو Libido وأمواج الرغبة ـ وعلى هذه الأمواج يتأرجح الشعور والوعى كما تتأرجح قطعة الفلين على سطح الماء!

---

(١) هنترميد: «الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٥٨ (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٦٩ .

(٢) الدكتور يوسف مراد: مباديء علم النفس العام ص ٣٢١ من الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر عام ١٩٥٤).

وليست مدرسة التحليل النفسى هى وحدها التى تؤدى إلى هذه النتيجة، بل أن معظم مدارس علم النفس المعاصر تدعمها بطريقة أو بأخرى، فالمدرسة السلوكية ـ مثلاً ـ تحاول أن تدرس الإنسان على أنه آلة تعتمد فى سلوكها على المثير والاستجابة. والذهن إما أن يدرس دراسة موضوعية كما يدرس النبات وحركات الكواكب وإما أن يحذف من مجال الدراسة. يقول«واطسن»: «أن عالم النفس السلوكى يضع الموجود البشرى أمامه ثم يقول: ما الذى يستطيع هذا الكائن أن يفعله..؟ متى يبدأ فى عمل هذه الأشياء؟ وإذا لم يكن فى استطاعته أن يعمل هذه الأشياء بسبب طبيعته الأصلية فما الذى يمكن أن يتعلم أن يفعله»[1]. وهكذا يعالج الموجود البشرى كما تعالج «العينة» فى المعمل، ويتساءل عالم النفس السلوكى كيف تسلك هذه «العينة» فى الموقف الفلانى..؟ ومتى تسلك بطريقة معينة، وما الموقف الذى يجعلها تسلك على هذا النحو..؟

صفوة القول أن الدراسات العلمية ـ منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر حتى الآن ـ كانت تتجه إلى تدعيم المذهب الجبرى، لكن الغريب حقا أن هذه الجهود المضنية التى بذلها العلماء لم تفلح لا فى حل هذه المشكلة ولا فى إقناع الإنسان بأن سلوكه حتمى بالضرورة : «ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير الظواهر الطبيعية فأننا لا يمكن أن ننجح تماما فى أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية»[2]. فحرية الإرادة يدل عليها شهادة الوجدان ويقنع بها الإنسان أتم الاقتناع: «كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، فكذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها ويقدرها بإرادته. ثم يصدرها بقوة ما فيه»[3].. ولو لم يكن الأمر كذلك أفكان إجماع الناس ينعقد

---

(١) اقتبسه «جود» في كتابه السالف الذكر، ص ٢٥١ .

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم: «مشكلة الإنسان» ص ٥٧ (مكتبة مصر) القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) الدكتور عثمان أمين «رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده» ص ٩٣ (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥ .

على نسبة الأفعال إلى أصحابها.؟» الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الفرد يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله، هو الذى ضربه. ويقول الرائى والمخبر أن فلانا قتل فلانا أو ضربه، أو اعتدى عليه: فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد مما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر[1].

★★★

وإذا كانت الدراسات العلمية قد أدت إلى تدعيم المذهب الجبرى بهذا الشكل القوى الذى وصل إلى حد الشطط فى بعض الأحيان، فأن حرية الإرادة لم تعدم أنصارا يقفون بجانبها ويدافعون عنها ويصلون فى هذا الدفاع إلى حد الشطط أيضاً!

فمذهب اللاجبرية الخالصة على الطرف المقابل يذهب إلى أن الفعل البشرى حر حرية مطلقة، فهو بغير سبب وبلا مقدمات على الاطلاق! وبناء على رأى هذا المذهب فأن الإنسان يمكن أن يفعل الفعل «أ» فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الاطلاق بين الحاضر من ناحية أو بين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى. والواقع أن هذا المذهب ينتهى إلى نتائج غريبة فهو يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فأنه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا أو خارجيا، فهو لا يسلك سلوكه هذا لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية، وهو ليس مقيدا فى فعله بتركيبه الجسمى أو العقلى، أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها أنه باختصار شديد يفعل بلا سبب. فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل ويستبعد البدائل الأخرى، فهولا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة مجرد صدفة. ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية اللامبالاة تعنى العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون، فكل شىء ممكن ولا شىء مستحيل، ولا شىء مؤكد من حياة الإنسان فالرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سىء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى!.

---

(١) نفس المرجع، ص ٩٤ .

ولا شيء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة هذه، لأن الفاعل حين يسلك سلوكاً معينا فأنه يفعله كما قلنا بلا سبب وبلا هدف ومن ثم فهو غير مسئول عنه. والسلوك الذى أسلكه فى لحظة معينة لا يرتبط على الاطلاق بما حدث لى فى الماضى، إذ لو كانت هناك رابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل - جزئياً أو كلياً - يرتبط بمقدمات معينة. لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدر عنى أفعالى فى استقلال كامل عن ماضى فهو يؤدى إلى هدم الهوية، ويعفينى بالتالى من المسئولية، والهوية لا تعنى شيئاً سوى التشابه الذاتى. والشرط الأول لإمكان أن أكون مذنبا أو غير مذنب أعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى هو هذا التشابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى. وهذا الشرط هو ما ينكره مذهب اللاجبرية الخالصة.



لكن ألسنا بذلك نصل إلى طريق مسدود..؟ إذا كان المذهب الذى ينادى بالحرية المطلقة يرى أن الفعل البشرى حر حرية كاملة، متهافت إلى هذا الحد ألا يعنى ذلك أننا نفسح المجال من جديد للمذهب الجبرى..؟ لكن المذهب الجبرى مرفوض هو الآخر: فكيف يمكن أن نخرج من هذا المأزق..؟ وهل يوجد مذهب ثالث؟.

يبدو أن هذا الإشكال إنما ينشأ عن مفارقة غريبة نؤمن بها جميعا، وهى أن هناك مجموعتين من المعتقدات المتنافرة - سواء أكان هذا التنافر حقيقيا، أم ظاهريا - نؤمن بهما معا ولا نرضى التخلى عن أى منهما.

فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحياناً أن نختار بين أن نسلك على نحو معين أو أن نسلك ضد هذا السلوك، وأننا مسئولون فى الحالتين، وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الجوانب من تاريخنا التى لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عاتقنا.

لكننا نؤمن من ناحيـة أخرى أن الطبـيـعة مطردة وأن كـل ما يحـدث ناتج عن مجـموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها. ونؤمن على الأخص بأن أفـعالنا إنما تصـدر عن طبيـعتنا الموروثة بعـد أن تقوم البـيئـة بتعديلـها، لكن إذا كـان كل ما يحدث يحدده سـياقه الخاص، فقد يبـدو إذن أن أفعالنا تتحدد بواسطة سيـاقها، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضاً، وقد يبدو على الأخص أنه إذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبـيعـتنا الموروثة مع تعديل البـيئـة لها، فلسـنا بمسئـولين عن أفعـالنا، كمـا أننا لسنا مسئولين عن طبيعـتنا الموروثة وبيئتنا. وباختـصار شديد نحن نميل إلى الاعـتقاد بأن أفعالنا لابد أن يكون لها سبب أو لابد أن تكون بغير سبب فى وقت واحد!

لكن هل يمكن أن يكون هناك مثل هذا التـفسير للفعـل الحر؟. هل يجوز لنا أن نقـول أنه من الممكن أن تكون للإرادة سـبب وأن يكون هذا السـبب نفـسـه مع ذلك حرا؟ انظر أولاً إلى المثال الآتى:

افرض أن هناك ساعة تدق آليا حين تكتمل دورتها ساعة كاملة فتخبرنا بالوقت. إننا إذا ما افترضنا فى هذه الحالة أن حركات الساعة ليست محددة تحديدا سببيا لكنها تسيـر بشكل عشوائى بحيث تكـون دقاتها مجـرد صدفة، فسـوف يكون من اللغو ـ يقينا ـ أن نقول عنها أنها تخـبرنا بالوقت. أن الشرط الأساسى الذى يمكننا من القول بأنها تخبرنا بـالوقت بحيث نطمئن إلى ذلك هو أن تكون محددة تحديداً سـببياً. وإذا كنا من ناحية أخرى سـوف نقول أن الساعة هى نفسها التـى تخبرنا بالوقت فلابد أن يكون التحديد الـسببى لحركات السـاعة آت من عوامل بداخلها ذاتهـا. أما إذا كانت هذه الحركات محددة بقـوى خارجية، وتتحكم فيها عـوامل أخرى، فأننا لن نستطيع أن نقول عنها أنها «حرة» فى أداء وظيفتها[١].

وإذا عـدنا الآن إلى السـؤال الذى سـبق أن طرحناه: هل يمكن للفـعل الحـر أن يحدد تحـديدا سببـيا وأن يظل مع ذلك حـرا..؟ قلنا أن هذا الموقف هوموقف «الجـبر

(١) J. H. Randall and Buchler, Philosophy: An Introduction p. 236 (Barnes and Noble, Inc., 1942).

الذاتى»، أو المذهب الثالث بين الجبرية الخالصة أو اللاجبرية الخالصة، فسلوك الإنسان كما يفسره هذا المذهب محدد تحديدا سببيا بقوى نابعة من طبيعته الخاصة، قوى داخل الإنسان نفسه أو هى الإنسان نفسه، وهنا لا تكون «الحرية» و«الجبرية» ضدان، وإنما تكون الحرية البشرية نوعا من التحديد الذاتى، أو الجبر الداخلى، وهذا ما يسمى بالجبر الذاتى.

وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول أن الإنسان مسئول عن أفعاله الإرادية. لأن الأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه، ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل، وتحقق ذاته. وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشىء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفاعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بالمجازه له على هذا النحو إنما يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا.



تلك هى - بإيجاز شديد - النظرية التى يعرضها علينا هذا البحث محاولاً أن يثبت أن كلا من المذهب الجبرى، والمذهب اللاجبرى، محق فيما يؤكده، مخطىء فيما ينكره، على نحو ما سنرى فى ثنايا الكتاب بالتفصيل.

غير أن أهمية هذا البحث لا تقف عند هذا الحد، ذلك لأنه يكشف لنا جانبا هاما كان مجهولا، من جوانب التطور الروحى عند واحد من المفكرين الممتازين فى بلادنا، وكما قلت فى مكان آخر[1]: أن الذين يقرأون للدكتور زكى نجيب محمود ويتابعون إنتاجه، وهم كثيرون، لا يعرفون منه إلا جانبا واحداً من جوانب تطوره الفلسفى، وهو الجانب الذى كرس فيه جهده لنشر الوضعية المنطقية والدفاع عنها بكل السبل: تشهد على ذلك محاضراته، ومقالاته، ومؤلفاته المتعددة، فهو الداعية إلى الوضعية المنطقية فى بلادنا، والعدو الأول للميتافيزيقا ... غير أن هناك جانبا آخر

---

(١) انظر مقالنا: الجبر الذاتي: أو الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكي نجيب محمود في مجلة «الفكر المعاصر» - عدد ٥٢ - يونيو ١٩٦٩ .

من جوانب تطوره الروحى قد لا يعرفه الكثيرون وهو تفكير زكى نجيب محمود الشاب أو «مذهبه الأول» - إذا شئنا استخدام الاصطلاح الهجلى المشهور - كما تعبر عنه - «مؤلفات الشباب»: على الصعيد الفلسفى ذلك البحث الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن وعنوانه «الجبر الذاتى»، وعلى الصعيد الأدبى ذلك التحليل الرائع الذى كتبه أستاذنا فى صدر الشباب «لعينية» ابن سينا وشرح فيه كيف هبطت «الورقاء» متدللة متمنعة من «المحل الأرفع» لتحل فى جسد الإنسان(١). وتلك هى المرحلة الأولى التى مر بها أستاذنا قبل أن يصل إلى «مذهبه النهائى» - مرحلة الشباب، بكل ما فى هذه الكلمة من قوة وطموح وحيوية، مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا(٢). ونقد هيوم، وتفنيد المدرسة السلوكية، ومحاولة تعريف «الورقاء» تعريفا ميتافيزيقا خالصا بأنها «الانتباه» بشقيه الذاتى والموضوعى.

ولو تأملنا قليلا هذه المرحلة لاتضح لنا أن كراهية الدكتور زكى نجيب محمود للميتافيزيقا - وهى التى تطبع بطابعها مذهبه النهائى - ليست إلا كراهية العاشق لمعبودته بعد أن يئس من طول الصد والهجران! فلقد حاول هذا المفكر الممتاز أن يصل إلى أغوار الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضنية رأى بعدها أن البئر لا تزال عميقة مظلمة، وأن القرار لا يزال جد بعيد، فأرتد عنها وهو يقول: ليس الكلام عنها إلا همهمة بغير معنى!.

ترى كيف وقع هذا الانقلاب..؟ وكيف عبرت السفينة بحر الظلمات الميتافيزيقى إلى بر الأمان فى الوضعية المنطقية..؟ أغلب الظن أنه تم بتحول روحى عنيف والتحول الروحى - بصفة عامة - يعرفه كل مفكر أصيل، وهو على درجات متفاوتة فقد يكون بطيئاً متدرجا كما هى الحال عند فيلسوف مثل هيجل. وقد يكون عنيفا كما هى الحال عند أغسطين، بل قد يعجب منه المفكر ويدهش له وكأنه تم

(١) وقد نشره بعد ذلك في كتابة «قشور ولباب» ص ٢٥٦ وما بعدها مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) لا شك أن نظرية «الجبر الذاتي» نظرية ميتافيزيقية في صميمها، ولا أستطيع أن أوافق أستاذنا فيما يذهب إليه من أنها مجرد تحليل لمشكلة الحرية، يقول راندل في هذا المعنى «أن هذا الحل العام لمشكلة حرية الإرادة الذي يوحد بين حرية الإرادة وبين الجبر الذاتي في هوية واحدة.. هو الحل الكلاسيكي الذي يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون». قارن كتابه «مدخل إلى الفلسفة» ص ٣٧ .

رغما عنه! كمـا هي الحال ـ مثلاً عند أحد علماء الطبيعـة ـ متشنيكوف ـ الذى تحول إلى عالم أمـراض وكتب فى مـذكراته يصف هذا التـحول بقوله: «انقلـبتُ إلى عالم أمراض، وهو انقلاب لا يعدله إلا انقلاب زمار إلى عالم فلك»! التحولات الروحية معروفـة إذن فى تاريخ الفكر، وليس ثمة تناقض بين أن يكون للمفكـر آراء معينة فى صدر شـبابه، وبين أن يعدل عنهـا حين يكتمل تفكيـره وينضج، لكن المرحلة الأولى تبقى مع ذلك أسـاسية فى فهمنا لتطـوره الفكرى وتلك هى الحال نفسهـا مع أستاذنا الدكتـور زكى نجيب مـحود الذى بدأ حيـاته الفكرية ميـتافيـزيقا بكل مـا تحمله هذه الكلمة من معنى، ثم انتهى إلى عداء كامل لكل المشكلات الميـتافيزيقية، والغريب أنه يشبه فى ذلك الغالبية العظمى من فلاسـفة هذا القرن الذين بدأوا هيجليين، ثم انتهوا إلى عداء عنيف للفلسفة الهيجلية.

على أنك واجد بين المرحلتـين خصائص مشتـركة ففيهمـا معا ستجـد الدكتور زكى نجيب محمود الذى يميل إلى الدقة وتحديد معانى الألفاظ ويهتم اهتماما رئيسا بالدور الذى تلعبه اللغـة والمشكلات التى تنتج عن غموضها، كمـا أنك ستجد بذور الاتجاه نحـو المنطق، والميل إلى وضع الفكرة فى رموز وصـيغ منطقيـة خالصة، كـما ستجد حاسة الكشف عن المغالطات المنطقية. وستجد أخيراً العرض الواضح للأفكار وتسلسلها.

أو أخيراً أن أتوجه بخالص شكرى إلى أستـاذى الدكتور فؤاد زكريا الذى تقبل بصدر رحب أن ألجأ إليه بين الحين والآخر ـ أثنـاء ترجمة هذا الكتاب ـ كلما غمض على نص أو غـابت عنى فكرة. ولا يفوتنى كـذلك أن أشكر للدكـتور عزمـى إسلام ملاحظاته القيمة التى أبداها حول ترجمة المصطلحات المنطقية بصفة خاصة.

وإنى لأرجو أن أكـون بنقل هذا الكتاب إلى اللغة العـربية قد أديت واجبـا نحو المكتبة الفلسفـية العربية حين ضممت إليـها فكرا عربياً أصيلاً، ظل أكثـر من خمسة وعشرين عاما، بعيدا عنها حبيس لغة أجنبية.

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد،

إمام عبد الفتاح إمام

«مقدمة»

شغلتنى مشكلة البحث فيما إذا كان الإنسان حرا أو مجبرا منذ مطلع شبابى، وقد تكون هذه هى الحال نفسها مع غيرى من الناس، إذ يبدو أن المشكلة تفرض نفسها على الإنسان حين يدرك أنه مسئول أخلاقياً، ولم يتوقف عامة الناس ـ تماما كالفلاسفة ـ عن إثارة هذه المشكلة ومحاولة الوصول إلى حل مقنع لها. ولهذا ظهرت آراء كثيرة حول هذا الموضوع حتى لقد أصبح اختياره موضوعا لدراسة جديدة يبدو عملاً غير حكيم. فقد يعتبر مثل هذا الميدان الآن عقيما مجدبا قد يقال أن ثماره نفدت فى عصره. ولكن ما دامت الكلمة الأخيرة فيه لم يقلها أحد بعد، وطالما أن هذه المشكلة ما زالت تلح على العقل البشرى، فأن فشلنا فى الماضى فى الوصول إلى حل لها يعتبر حافزا للقيام بمحاولة جديدة، أكثر منه مبررا للإقلاع عن دراستها يائسين من حلها.

لقد ظهرت هذه المشكلة فى عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للإنسان، فكانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هى: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شىء، عالم بكل شىء. من ناحية، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقيا من ناحية أخرى.. وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هى: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله.. وأصبحت فى العصور الحديثة ـ بعد أن سلَّم العلم بنظرية التطور ـ أكثر دقة وأكثر عمقا، أصبحت مشكلة الحياة نفسها: فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيا، والتبنؤ بها بدقة، أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور.. وبمعنى آخر: إذا ما حصرنا المشكلة فى نطاق أضيق ـ وهو نطاق الإنسان الفرد الذى يهمنا الآن ـ فأن المشكلة تصبح على

النحو التالى: هل سلوك الإنسان فى لحظة ما مثل «ل» ليس إلا نتيجة ضرورية للظروف الموجودة فى لحظة «ل١»، أم أن هناك احتمالا آخر هو أن يكون السلوك الحاضر ـ رغم اعتماده على الماضى ـ حدثا جديداً لا يمكن حسابه..؟

أن المراحل العقلية التى مر بها ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا تخلو من مغزى، فقد حاولت بادىء ذى بدء أن أدرس هذه المشكلة متجنبا الأحكام المبتسرة قدر استطاعتى: وغمرنى شعور قوى بتأييد وجهة النظر التى تقول أن أفعال الإنسان كغيره من الكائنات فى هذا الكون ليس إلا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع «لابلاس Laplace».. لأمكن له أن يتنبأ بسلوكه فى دقة تامة. لكنى كلما أمعنت التفكير فى هذا الموضوع ازداد ميلى إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة. وأخيرا انتهيتُ إلى نتيجة اقتنعت بها جدا وهى: أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببيا، فالفعل الإرادى معلول وهو حر فى آن معا، وهذا ما أسميه «بالجبر الذاتى»، فالفعل الحاضر لأى فرد معلول لماضى هذا الفرد، لكن الماضى نفسه من صنعه، ولهذا فأن الماضى هو العامل الضرورى باستمرار، لكنه ليس علة كافية للفعل الإرادى الذى يحدث فى الحاضر. وبمعنى آخر: الفعل فى اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل ـ لا ضرورى ـ للماضى، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه بدون الماضى، لكن الماضى يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر.

والواقع أننا لو عرفنا بعض المصطلحات تعريفا دقيقا لقضينا على كثير من المجادلات التى لا لزوم لها. وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعاله الإرادية يجب على أولاً وقبل كل شىء أن أحدد تحديدا دقيقا بقدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى «حر»، و«إرادة». ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمة «النفس» أو «الذات» إذا ما زعمنا أن الإنسان مجبر ذاتيا أعنى مجبر عن طريق «نفسه». ولقد ذكرت فى هذا البحث تفسيرى الخاص لكلمة «النفس» أو «الذات»، وهو تفسير إذا ما قبله القارىء فأن بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه. إذ لو صَّح وكان معنى

«النفس» هو: الفرد فى حالة انتباه إلى شىء ما، فـأن الوقائع السيكولوجية سوف ترد فى هذه الحـالة إلى اختـلافات فى مـوضوع الانـتبـاه وإلى تنوع مثل هذا الموضـوع. وسوف تكون الإرادة بناء على ذلـك حالة خاصة من الانـتباه أو مثـلا جزئياً للانتـباه يتميز موضوعه بسمـات خاصة. ثم يبقى علينا بعد ذلك أن نوضح كيف أن الإنسان فى حالة الانتـباه يكون إيجابيـا فعالا أعنى أنـه يكون مبتـدئا لا منتهيـا، وبهذا تكون وجهة النظر كلها قد اكتملت.

إننى كلما تذكرت التغيـر الهائل الذى طرأ على ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا يسعنى إلا أن أشعر بعـميق الأثر للأستاذ «هـ.ف. هاليت H.F. Hallett» بكليـة الملك بجامـعة لندن، فـأنا مدين له بدين لا يقـدر أشعر به كلـما حاولت تقـدير مسـاعداته القيـمة وإرشـاداته السديدة. وإنى لأعلم علم اليـقين مـقدار التحـول الذى طرأ على اتجاهى العـقلى، ذلك لأن أثره علَّى قد جاوز الـنطاق الضيق لهذا البـحث فأدى إلى تحول فى طريقة تفكيرى أياما كان موضوع هذا التفكير.

ولو أن القارىء وجد فى هذا الكتاب قدرا من الدقـة فى استخدام الكلمات، أو درجة مـن التحليل الذى يجـعل الأفكار التى نحللهـا تبدو واضـحة ـ فـأن ذلك كله يرجع إلى شروحـه الهادية، وهى شروح لو كان فـى استطاعتى أن أسيـر على هديها بدقة أكثر مما فعلت لجاء بحثى من هذه الزاوية ـ يقينا ـ خيرا مما هو الآن.

ز.ن.م

الفصل الأول

النفس

الفصل الأول

"النفس"

(١) تعريف النفس ضرورى للنظرية التى تقول أن الإنسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق نفسه. (٢) يمكن أن تنقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين: نظريات «مركزية» ونظريات «لا مركزية» ـ «هيوم» و«واطسن» كممثلين للنظريات الأخيرة. (٣) نظرية هيوم التى تقول أن النفس حزمة من الإدراكات الحسية. (٤ ـ ١٣) نقد نظرية هيوم. (٤) هيوم يستخدم فكرة العقل ومع ذلك ينكر وجوده. (٥) نظرية هيوم لا تفسر إدراك الأشياء التى رتبت فى نظام معين. (٦) وهى أيضاً لا تفسر الحكم. (٧) وهى تفشل فى تفسير كيفية إدراك إحساسين يوجدان معا حين يعرف الشخص المدرك أنهما أثنان. (٨) نحن لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع حواسنا. (٩) الانطباع وحده لا يستطيع أن يشير إلى واقع يجاوزه. (١٠) نظرية هيوم ليست مقنعة حين تقول أن الفكرة الكلية هى فكرة جزئية تمثل أفكار أخرى. (١١) هذه النظرية تجعل الاستدلال مستحيلاً. (١٢) لن يكون هناك هوية. (١٣) منهج الاستبطان ليس هو المنهج الصحيح لاكتشاف وجود النفس ـ المنهج الصحيح لهذا الغرض هو المنهج الجدلى. (١٤) النظرية السلوكية. (١٥ ـ ١٧) نقد السلوكيين. (١٥) التفرقة بين السبب الداخلى والسبب الخارجى. (١٦) صيغة (م ـ س) لا تكفى. الصيغة تتحول إلى (م ـ ك ـ س). ولكنها لا تزال غير مقنعة. يجب أن تتحول إلى (ك. م. س). (١٧) منهج الملاحظة الخارجية لا يصلح لاكتشاف النفس. (١٨) النظريات المركزية تنقسم قسمين: (أ) النظريات التى ترى أن المركز عبارة عن نفس تقوم بعملية التوحيد. (ب) والنظريات التى ترى أن المركز جانب معين من محتويات خبرة الفرد نفسها. (١٩) وجهة النظر الأخيرة. (٢٠ ـ

٢١) نقد هذه الوجهة من النظر: (٢٠) لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين ذلك الجانب من الخبرة الذى تعتبره هذه النظرية مركزا أو محورا وبين الجوانب الأخرى التى نعتبرها هامشا لهذا المحور. (٢١) هذه الوجهة من النظر لا تستطيع أن تفسر تكوين التصورات أو إصدار الأحكام، أو القيام بالاستدلال. (٢٢) النظرية التى ترى أن المركز نفس موحدة تعود بدورها فتنقسم قسمين: (أ) النظرية التى تقول أن النفس موجود بسيط مستقل عن الجسم. (ب) النظرية التى تقول أن النفس هى مبدأ الوحدة. (٢٣) عرض النظرية القائلة بأن النفس كائن بسيط ونقدها. (٢٤) النفس هى مبدأ موحد، أنها الفعل المتضمن فى الانتباه. لا يمكن تصور الانتباه بغير موضوع، النفس هى ثنائية الانتباه والموضوع الذى ننتبه إليه. (٢٥) الوضع الصحيح للجسم فى حالة الانتباه هو جزء من عملية الانتباه، لكن لا هو سبب الانتباه ولا نتيجته. (٢٦) ليس الانتباه ملكة يمكن أحياناً أن تتعطل، الانتباه مستمر حتى أثناء النوم. (٢٧) الانتباه بوصفه فعلا فهو واحد باستمرار، أما التغير فهو يطرأ على موضوع الانتباه وحده. (٢٨) جميع الوقائع السيكولوجية يمكن ردها إلى مقولة واحدة بعينها هى مقولة الفعل مع تنوع فى موضوعات هذا الفعل. (٢٩) لا يوجد شيء اسمه «اللاانتباه». (٣٠) تصنيف الانتباه إلى انتباه إرادي وانتباه لا إرادى تصنيف خاطىء. فهو يفترض أسبقية الإرادة على الانتباه، لكن العكس هو الصحيح. (٣١) نفع الكائن الحى هو الذى يحدد اتجاه الانتباه. يجب أن يفهم هذا النفع بمعناه الضيق والواسع معا. (٣٢) نحن الذين نصنع اطراد الطبيعة نتيجة لما ينتقيه الانتباه. (٣٣) النشاط المتضمن فى عملية الانتباه هو الذى يوحد بين الإحساسات المتعددة فى إدراك واحد، ومن هنا تأتى وحدة الذات، ووحدة الموضوع على السواء. (٣٤) لحظة الانتباه هى الحاضر. وهى تتألف من «ما قبل وما بعد» لكنها لا تتألف من الماضى والمستقبل. (٣٥) التفرقة بين الانتباه المستمر المتصل وأفعال الانتباه. (٣٦) الفرد ككل هو الذى ينتبه. (٣٧) لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه. العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين العمل فى حالة الأداء

The doing والعمل وقد انتهى The dead . (٣٨) تصور الجسم المنتبه يحل مشكلة العلاقة بين العقل والجسم. (٣٩) الانتقاء شرط ضروري للغرضية، والغرضية هي الخاصية المميزة للنفس أو الذاتية.. Selfhood (٤٠) الخصائص العامة التي تميز الإنسان بوصفه موجودا عاقلاً يفسرها الانتباه كلها. (٤١) العمليات النوعية الخاصة مثل التجريد، والحكم، والاستدلال، تعتمد أساساً على الانتباه. (٤٢) الانتباه يفسر وحدة الذات واستمرارها.

(١) يبدو أنه من الضروري في بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتياً أعني مجبر عن طريق «نفسه» - أن يفسر لنا طبيعة «النفس» بأوضح طريقة ممكنة. ويبدو أن صعوبة مثل هذه المحاولة سوف تظل قائمة طالما أن «الإجابة النهائية أو الكاملة» لتساؤلنا عن المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به النفس: «لن نستطيع بلوغها إلى أن يأتي ذلك اليوم الذي تحل فيه جميع المشكلات النظرية»[1]. غير أن القول بأني مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق «نفسي» لن يكون له قيمة كبيرة ما لم يكن لدى فكرة واضحة - كبرت أو صغرت - عن حقيقة هذه النفس. وإذا كانت الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد، فلابد لي - مع ذلك - أن أقول ما أفهمه من لفظ جعلت منه أساسا للبحث كله. وسوف يلاحظ القارىء أنني أستخدم خلال الصفحات القادمة كلمات: «النفس» أو «الذات»، و«العقل»، و«الخبرة» بمعنى واحد.

(٢) يمكن أن نقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين نطلق عليهما على التوالي - فيما يرى برود Broad اسم «النظريات المركزية» و«النظريات اللامركزية». يقول برود: «أعني بالنظرية المركزية تلك النظرية التي تنسب وحدة الذهن Mind إلى موجود جزئي معين - هو المركز - يرتبط بعلاقة لا تماثلية مشتركة مع جميع الحوادث الذهنية mentals events[2] التي يمكن أن يقال

---

(١) جون ليرد. J. Laird: «مشكلات الذات» من التصدير.

(٢) الحوادث الذهنية mental events أكثر عمومية وشمولاً من الحوادث العقلية Intellectural التي تعني العمليات العقلية العليا كالتصور والحكم والاستدلال... الخ أما الحياة النفسية Psychic فهي أعم من الاثنين معا (الذهنية والعقلية) إذ أنها تشمل جميع العوامل التي تكشف عنها الدراسة =

عنها أنها حالات لذهن معين، ولا يرتبط بمثل هذه العلاقة. مع أية حوادث ذهنية لا يمكن أن يقال عنها أنها حالات لهذا الذهن. وأعنى بالنظرية اللامركزية تلك النظرية التى تنكر وجود أى مركز معين من هذا القبيل، وتنسب وحدة الذهن إلى أن أحداثا ذهنية معينة ترتبط فيما بينها ارتباطا مباشرة بطرق خاصة ومتميزة، وأن هناك أحداثا ذهنية أخرى لا ترتبط بالأحداث السابقة بتلك الطرق الخاصة التى ارتبطت بها الأحداث السابقة بعضها ببعض(١).

ويبدو أنه من المناسب أن ننتهى أولا من مناقشة النظرية التى ترى أن من الممكن تفسير وحدة النفس أو الذات دون افتراض مركز موحد، ويمكن إن نأخذ «هيوم» و«واطسن» كمثلين نموذجين لصورتين مختلفتين للنظرية «اللامركزية»، استخدام الأول الاستبطان (أو التأمل الباطنى) منهجا للبحث، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك.

(٣) يرى هيوم أن: «إدراكات العقل البشرى بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما عن الآخر وهما: «الانطباعات» و«الأفكار» وينحصر الفرق بين هذين النوعين فى درجات القوة والحيوية اللتين تطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطرق إلى فكرنا وشعورنا: فأما الإدراكات التى ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسميها «بالانطباعات»: وإنى لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا، وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى فى النفس. وأما لفظة «الأفكار» فأعنى بها ما يكون فى التفكير والتدليل العقلى من صور خافتة لتلك الإحساسات والعواطف والانفعالات»(٢). والانطباعات والأفكار «تتشابهان» فى كل شىء آخر، ما عدا درجة القوة «والحيوية»(٣) فالأفكار هى انعكاس للانطباعات، والقاعدة التى

= العلمية ومنها العوامل غير المشعور بها عادة - راجع الدكتور - يوسف مراد «مبادىء علم النفس العام» الطبعة الثانية ص ٤٢ . (المترجم).

(١) شي. د. . برود C.D. Brood : «العقل ومكانه في الطبيعة» ص ٥٥٨ من الطبعة الأولى.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة في الطبيعة البشرية» طبعة سلبي بيج ص ١ .

(٣) نفس المرجع ص ٢ .

تنطبق بغير استثناء هى أن «كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يشبهها: وكل انطباع بسيط له فكرة تقابله»[1]. وينتهى هيوم من هذا الربط المستمر بين الإدراكات المتشابهة إلى القول بأن هناك صلة قوية جداً بين الانطباعات والأفكار، وأن وجود أحدهما له أثر قوى على وجود الآخر. ومثل هذا الترابط المستمر. لا يمكن أبداً أن ينشأ بمحض الصدفة، لكنه يبرهن بوضوح على اعتماد الانطباعات على الأفكار، وعلى اعتماد الأفكار على الانطباعات. وإذا أردت أن أعرف فى أى جانب يقع هذا الانطباع، فما على ألا أن أتدبر النظام الذى تظهر فيه الانطباعات لأول مرة: وسوف أجد بالخبرة المستمرة، أن الانطباعات البسيطة يكون لها باستمرار الأسبقية على أفكارنا المقابلة لها، لكنها لا تظهر مطلقا فى نظام مضاد.. والاتصال الدائم بين إدراكاتنا المتشابهة برهان مقنع على أن الواحد منهما علة للآخر، وأسبقية الانطباعات دليل مقنع أيضاً على أن انطباعاتنا علّة لأفكارنا لا على أن أفكارنا هى سبب انطباعاتنا[2].

ومعيار صواب فكرة من الأفكار هو ـ تبعا لنظرية هيوم ـ إمكان تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التى نشأت ـ ويقول هيوم تطبيقا لهذا المقياس على فكرة النفس الموحدة، أنه لا وجود لمثل هذه الفكرة: «وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجيء؟ ... ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، الحزن والسرور، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضا، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالى فليس هناك فكرة كهذه»[3].

---

(١) نفس المرجع ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٤ ـ ٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

وهكذا نجد أن منهج الاستيطان الذى استخدمه هيوم لم يساعده فى الكشف عن النفس الموحدة التى ترد إليها الإدراكات الجزئية المختلفة: «.. إننى إذا ما أوغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه «نفسى» وجدتنى دائما أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك،.. لكننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الاطلاق فيما عدا ذلك الإدراك..»[١].

وهكذا انحلت النفس التى استبطنها هيوم إلى مجموعة من الانطباعات والأفكار التى يرتبط بعضها ببعض بطريقة خاصة، ويستدعى بعضها بعضا وفقا لقوانين معينة. وما العقل «إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها، وهى فى حركة وتدفق لا ينقطعان.. فالعقل أشبه ما يكون بالمسرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة الكثيرة تعاقبا سريعا واحدا فى أثر واحد، وهى لا تفتأ فى مرورها هذا السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولا حد لصنوفها وأوضاعها، حتى لنستطيع أن نجرم بأن «النفس» لا تكون نفسا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، كلا ولا هى تؤلف «هوية» واحدة تجمع العناصر المختلفة.. على أن تشبيهنا العقل بالمسرح لا ينبغى أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها»[٢].

(٤) يمكن أن تثار ضد هذه النظرية اعتراضات كثيرة، فهى لا يمكن أن تكون مقنعة فلقد أباح هيوم لنفسه أن يستخدم فكرة العقل بوصفه كائنا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة. فهو يقول أن الانطباعات والأفكار: «يطبعان العقل» ويلتمسان الطريق إلى فكرنا أو شعورنا». وهو كذلك يتحدث عن الانطباعات كما تظهر «فى النفس». حقا أن فكرة العقل بوصفه صفحة بيضاء Tabula Rasa قد تكون مسئولة عن الفصل بين الذات ومحتواها النفسى وهو انفصال قد يؤدى إلى

---

(١) نفس المرجع ص ٢٥٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

تجاهل الذات تماما وإدراك الحالات الذهنية بوصفها الجانب الوحيد المقبول. لكن الصفحة البيضاء نفسها لا يمكن أن تكون أكثر من تجريد، إذ فى اللحظة التى تبدأ فيها الحياة الشعورية الواعية فأن هذه الصفحة لا يمكن أن تظل بعد ذلك بيضاء ومن هنا كان الإحساس مستحيلا بدون الذات الواعية، لكن العكس صحيح أيضاً، أعنى أن الذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها، والحق أن استخدام كلمة «الصفحة» ذاتها لوصف العقل هو استخدام مضلل، حتى ولو سلمنا بأن هذه «الصفحة» لا يمكن أن تكون «بيضاء» على الاطلاق. وسوف نفهم العقل فى هذا البحث ـ كما سنوضح بعد قليل ـ على أنه الفرد منتبها إلى شيء ما، أعنى أنه الكائن الحى كما يعمل بطريقة معينة.

(٥) لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هى كل ما هنالك فافرض مثلاً أننى تلقيت انطباعاً عن عدد من الحصى مرتبة بنظام معين، فكيف يكون فى استطاعتى أن أدرك ترتيبها فى هذا النظام لو كان الانطباع (مضافا إليه انعكاسه الفكرى) هما كل ما عندى..؟ أن فكرة الترتيب فى نظام معين ليست ـ يقينا ـ جزءا من الاحساس بما هو كذلك. وقد يعترض معترض فيقول: أن المعطى الحسى نفسه له شيء من النظام الداخلى، وهذا صحيح، لكن القول بأن هذا المعطى الحسى المعين له لون من النظام الداخلى شيء، وإدراك هذا النظام بما هو كذلك شيء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف. ويكفى للبرهنة على ذلك أن نقول: أنه ليس من الضرورى لكل شخص خبر هذا المعطى الحسى أن يدرك مثل هذا النظام، لأن إدراك ترتيب حبات الحصى فى نظام معين يحتاج إلى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية المقارنة هذه تحتاج إلى شيء آخر فوق الأشياء التى نقارن بينهما أو أعلى منها. والواقع أننا حين نقول أن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فأننا فى هذه الحالة لا نكون «تصورا» وإنما نصدر حكما، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل.

(٦) فى استطاعتنا أن نتصور الانطباعات والأفكار وهى تتشكل فى قضايا،

لكن من الصعب أن نتصور كيف يمكن إصدار حكم على هذه القضايا بدون فعلى الإثبات والنفى. ومثل هذه الأفعال ـ كما أشرنا الآن توا ـ تفترض بالضرورة وجود فاعل. وبأى معنى شئت أن تفهم به الحكم فأنت مضطر لافتراض وجود شخص هو الذى أصدر مثل هذا الحكم بحيث يقبل ـ أو يرفض، أو يعلق ـ الحكم على القضية المطروحة أمامه. صحيح أن هيوم كان حذرا فاحتاط لنفسه من مثل هذا النقد فذهب إلى أن الحكم نوع من الإدراك[1]. فالحكم الإيجابى عنده: «ليس إلا تصورا قويا سريعا لفكرة ما، كما لو كنت تقترب إلى حد ما من انطباع مباشر»[2]. لكن الحكم لا يمكن أن يكون مجرد القوة والحيوية لفكرة ما أو لعدة أفكار. لأن مثل هذه الأفكار ليست إلا أحداثاً نفسية، أعنى مجرد مضمون فكرى، فى حين أن الحكم: «فعل يشير مضمونه الفكرى إلى واقع يقع وراء هذا الفعل[3]. ولو كان كل انطباع عبارة عن فكرة ـ وكل ما عندنا عبارة عن فكرة ـ بالغا ما بلغت حيويتها ـ فأننا لن نستطيع أن ننفى أو أن نثبت شيئاً[4]. وإذا كان الحكم مستحيلاً بغير فاعل يجاوز المضمون الفكرى فسوف تصبح المعرفة بدورها مستحيلة، ذلك لأن القضايا وحدها لا تكون معرفة، لكنها تصبح معرفة حين نثبتها أو ننفيها، أو بمعنى آخر حين نصدر عليها أحكاما[5].

(٧) وفضلاً عن ذلك فلو كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة. ؟ افرض ـ مثلاً ـ أننى أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى أنغام الموسيقى فى آن معا، فلو أننى كنتُ على وعى بأنهما احساسان مختلفان، فأن هذا الوعى نفسه دليل على

---

(١) ديفيد هيوم: «رسالة في الطبيعة البشرية» ص ٤٥٦ .

(٢) نفس المرجع: حاشية ص٩٧ .

(٣) ف. هـ. برادلي: «أصول المنطق» ص ١٨ من الطبعة الأولى.

(٤) نفس المرجع ص ١٥ .

(٥) المقصود بالقضايا هنا الأفكار المعروضة للحكم فلو قلت قضية مثل «الأرض تدور» فأنها لا تكون معرفة أعني جزءا من علم الجغرافيا إلا بعد الحكم عليها أي بعد أن تقول أن هذه القضية صادقة (المترجم).

وجود شيء آخر غير الاحساسين هو الذى مكننى من أن أعرف أنهما احساسان اثنان وليسا احساسا واحدا.

(٨) من الواضح أننا لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع الحواس فى لحظة معينة، لأن انتباهنا ينتقى منها انطباعا معينا. ـ فأنا ـ مثلا ـ لم أكن أدرك الانطباع الحسى لما أرتديه من ثياب إلى أن وجهت انتباهى إليه الآن فقط، مع أن هذا الانطباع كان موجودا طوال الوقت، لكنى لكى أعيه كنت فى حاجة إلى توجيه انتباهى إليه. ومنذ دخلت قاعة المكتبة واتخذت فيها مجلسى وساعتها لا تنقطع عن الدق الرتيب الخافت المتتالى بشكل منتظم ومطرد. لكنى لم أكن أسمع هذه الدقات الخافتة لأنى لم أكن قد انتهيت إليها، على الرغم من أن الموجات الصوتية التى تحدثها هذه الدقات لم تنفك عن طرق طبلة أذنى. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: مَنْ ذا الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك ـ دون بقية المعطيات ـ ليكون موضوعا للانتباه..؟ لا يمكن أن تكون الاحساسات بما هى كذلك هى التى اختارت نفسها بنفسها، بل لابد أن يكون هناك شيء غيرها هو الذى قام بهذا الاختيار.

(٩) إذا كانت الانطباعات والأفكار هى وحدها ما تتضمنه عقولنا فسوف يكون مستحيلاً عليها أن تعنى شيئاً، أى أنها ستفقد قيمتها بوصفها رمزًا يشير إلى شيء آخر غير وجودها ومضمونها، فنحن حين يكون لدينا انطباع أو فكرة، ندرك ما هى that it is وماذا تعنى ـ what it is[1] لكن الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لا يمكن أن تدلنا على ما تمثله فى العالم الواقعى. وبعبارة أخرى الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لا تعنى شيئاً فهى ليست سوى إشارة أو رمز، ولابد أن يكون هناك فاعل يجاوز هذه الإشارة ويعلو عليها هو الذى يفسر لنا ما ترمز إليه. وفضلاً عن ذلك فقد يكون لدينا انطباعان متشابهان أتم ما يكون التشابه، ويكون لهما ـ مع ذلك ـ معنيان

(١) هاتان الكلمتان «ماذا What» و«هذا That» اصطلاحان استعملهما الفيلسوف الإنجليزي ف. هـ. برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤). وهو يعني بالمصطلح الأول الجانب الواقعي، وبالمصطلح الثاني الجانب الفكري. وهو ينظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ «هذا» بوصفه موضوعاً عن طريق «ماذا» بوصفه محمولا (المترجم).

أو أكثر مختلفان أتم الاختلاف. انظر مثلاً إلى الرمز الرقمى ٢٣ أنه قد يعنى «ثلاثة وعشرين»، أو قد يعنى «خمسة» إذا كنتُ أقصد جمع العددين، وقد يعنى «ستة» إذا كنت أقصد ضربهما. ومع ذلك فالانطباع واحد فى جميع هذه الحالات: ألا يدل ذلك على وجود شىء فيما وراء الاحساس هو الذى يضفى عليه المعنى فى كل حالة من الحالات..؟

(١٠) يرى هيوم فى تفسيره لفكرة «الكلية» ـ مسايرا باركلى ـ أن «جميع الأفكار الكلية أن هى إلا أفكار جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير ـ إذا ما لزم الأمر ـ أفرادا أخرى شبيهة بها..»[١] وهو كذلك: «أن كل شىء فى الطبيعة فرد متميز بفرديته، فمن السخف أن نفترض وجود مثلث فى الطبيعة دون أن تكون لأضلاعه وزواياه مقادير معلومة معينة بالنسبة بعضها إلى بعض، وإذا كان مثل هذا الافتراض سخفا فى دنيا الأشياء والواقع، فسخف بالتالى أن تقول ذلك عن «فكرة» المثلث..[٢]. وأقل ما يمكن أن يقال ضد هذه النظرية التى ترى أن الفكرة الكلية لابد أن تكون فى ذاتها فكرة جزئية اختيرت لتكون ممثلة لسائر الأفراد ـ أن نسأل السؤال الآتى: ترى من أين جاءت فكرة «التمثيل» هذه..؟ إننا إذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفسه للزم أن نقول أن هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسى يقابلها ومن ثم فلا وجود لها. ومن ناحية أخرى ـ مكررين ما سبق أن ذكرناه ـ أننا لا نستطيع أن نعرف أن موضوعات معينة متشابهة، أو أنه يمكن أن يمثلها فرد جزئى من بينها ـ اللهم إلا إذا ما قارنا بعضها ببعض، لكن المقارنة ـ كما سبق أن رأينا ـ تحتاج إلى شىء آخر ـ يجاوز الأشياء التى نقارن بينها.

(١١) لو صحت نظرية هيوم فسوف يصبح الاستدلال مستحيلا: «كل استدلال يتألف من عنصرين. فهو أولا عملية Process، وهو ثانياً نتيجة Resutl.والعملية هى إجراء نقيم به تركيبا معينا، وهى تتناول معطياتها وبعملية بناء فكرى تؤلف بينهما فى كل واحد. وأما النتيجة فهى إدراك علاقة جديدة داخل هذه الوحدة unity[٣].

(١) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» نشرة سلبى بيج ص ١٧ .

(٢) نفس المرجع ص١٩ .

(٣) ف. هـ. برادلى: «أصول المنطق» ص ٢٣٥ من الطبعة الأولى.

ولكى نركب مقدمتين أو أكثر فى كل واحد فلابد أن تكون هناك نقاط اتصال والتقاء أو علاقة بين هذه المقدمات، أعنى أن أطراف هذه Terminal المقدمات التى علينا أن نركب بينها فى كل واحد لابد أن تكون نقاطا واحدة. وهكذا نجد أنه فى حالة (أ ـ ب) و (ب ـ جـ) يتحد فيهما حد واحد هو (ب) بحيث يكون مشتركا بينهما، ولهذا ترانا نربط بينهما على النحو التالى (أ ـ ب ـ جـ): «وإذا ما حولنا مقدماتنا إلى كل واحد بهذا الشكل أمكن لنا أن ننتهى إلى النتيجة بمجرد اختبار المقدمات وحدها. فلو كانت (أ ـ ب ـ جـ ـ د) صادقة من حيث مطابقتها للواقع فأننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجد فى (أ ـ جـ) أو (أ ـ د) أو أيضاً (ب ـ د) علاقات لم نكن نعرفها من قبل .. اننا فى البداية نقوم بعمل معين فى معطياتنا وهذا العمل هو البناء أو التركيب، ثم بعد ذلك عن طريق الاختبار نكتشف وننتقى علاقة جديدة،وهذا الحدس هو النتيجة[1] وإذا أردنا أن نضرب مثلا على ذلك قلنا: «لو أن هناك ثلاثة أوتار هى أ، ب، جـ، ضربت فى وقت واحد، واستمعنا إليها فوجدنا أنها جميعا تحدث نغمة واحدة، فأن من الصعب أن نستدل من ذلك أن كلا منها كانت تساير الأخرى فى نغمتها. لكن اضرب أولا الوتر أ و ب ثم اضرب ثانياً ب وجـ، فأنه فى استطاعتى فى هذه الحالة، إذا لم يكن هناك اختلاف فى النغمة بين أ و ب، وإذا لم يكن ثمة اختلاف بين ب و جـ ـ أقول فى استطاعتى فى هذه الحالة أن أنتهى إلى تكوين مجموعة مثالية فى تناسقها هى أ، ب، جـ مؤتلفة ومتحدة تماما عن طريق التشابه فى نغمة واحدة. وهذه المجموعة عبارة عن مركب ذهنى وإذا كان ثمة إدراك تحليلى أكثر من ذلك فأنه يضيف فى هذه الحالة أن أ و جـ مؤتلفتان فى نغمة واحدة»[2]. وتبدو وجهة نظر «برادلى» هذه متفقة مع وجهة نظر هيوم، فلقد ذهب هيوم إلى أن «جميع أنواع الاستدلال العقلى لا تعتمد إلا على شيء واحد هو المقارنة، واكتشاف تلك العلاقات .. التى قد تكون قائمة بين شيئين أو أكثر. ويمكن أن نقوم بمثل هذه

(١) نفس المرجع ص٢٣٧ .

(٢) نفس المرجع ص٢٣٨ .

المقارنة: أما حين تكون هذه الأشياء كلها ماثلة للحواس في وقت واحد، وإما حين لا يكون شيء منها ماثلا أمام الحواس، أو حين يكون شيء واحد فقط هو الذى يمثل أمامها وحين تكون الأشياء ماثلة بعلاقاتها أمام الحواس نسمى ذلك إدراكا أكثر مما نسميه استدلالا عقليا..»[1].

وإذا كان كل استدلال يعتمد على حدس لعلاقات جديدة بين الأشياء، علاقات لم نكن نعرفها من قبل، علاقات لم تكن ماثلة لحواسنا أبدا، وبالتالى لم تكن قط جزءا من أى انطباع ـ إذا كان الاستدلال على هذا النحو فسوف يصبح مستحيلا إذا ما حصرنا أنفسنا فى نطاق الانطباعات وانعكاساتها الفكرية وحدها.

(١٢) أن أية نظرية عن العقل لن تكون كافية ـ يقينا ـ ما لم تفسر تفسيراً مقنعا وحدة هذا العقل واتصاله حتى ولو لم نستطع البلوغ بهذه الوحدة أو هذا الاتصال إلى درجة الكمال. ومعنى ذلك أن ترابط العقل الأفقى والرأسى[2]، لابد أن يوضع موضع الاعتبار وأن يدرس دراسة جادة.

لقد كان هيوم واضحا كل الوضوح فى نظرته إلى الهوية الشخصية، فليس ثمة انطباع عن «النفس» يمكن أن تنشأ عنه فكرة الهوية البسيطة المتحدة مع نفسها، ونحن لا نكون على وعى تام إلا بالإدراك الجزئى فحسب. ومن ثم كان الإنسان حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تدفق مستمر وحركة دائبة. وخيالنا هو الذى يجعلنا نخطىء فنظن أن تعاقب الموضوعات المترابطة هو ذات فى هوية مع نفسها.

---

(١) هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٧٣ .

(٢) المقصود هو أن نفسر كيف يمكن أن تكون الوحدة والاتصال ممكنة ذلك لأن الشخص واحد بمعنيين: فهو واحد فى كل لحظة على حدة من لحظات حياته، ثم هو واحد كذلك رغم تسلسل لحظات الزمن. وواحديته فى اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى (إذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى، وإذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة فهى لحظة فى خبرة شخص واحد.. وواحديته فى التسلسل الزمنى هى ما نسميه بالترابط الأفقى ذلك لأنه رغم خبرات الماضى والحاضر فهو شخص واحد أيضاً. (المترجم).

ونظرية هيوم ـ كغيرها من النظريات اللامركزية ـ تفهم وحدة العقل على أنها وحدة نسق أو نظام لا وحدة نواة، فهناك مجموعة من العلاقات ذات خصائص معينة تقع بين الحوادث الذهنية من جهة، وبين الشرائح المتتابعة لتاريخ الفرد من جهة أخرى، وهذا هو ما يشكل الوحدة المستعرضة والوحدة الطولية للنفس أو الذات ـ على التوالى فإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا فى مجرى الشعور عند الفرد وجدنا أن الحوادث الذهنية المختلفة التى توجد معا فى لحظة معينة من لحظات الخبرة ـ ترتبط فيما بينها ارتباطا خاصا حتى أنها تكون لنفسها وحدة ذات خصائص معينة متميزة. ولو أننى من ناحية أخرى فحصت كل تسلسل للقطاعات العرضية التى تشكل تاريخى الماضى، لوجدت أنها يرتبط بعضها ببعض بطريقة متشابهة لدرجة أن نسق العلاقات الفريد لابد أن يطبع الفرد بطابعه.

وإذا كان هذا التفسير لوجهة نظر هيوم سليما، فلابد أن ننظر إلى الضمائر الشخصية على أنها تشير إلى مجموعة خاصة من العلاقات لا إلى مراكز لهوية ذاتية، لكن الضمائر الشخصية فى هذه الحالة مثل: أنا، وأنت، وملكى... الخ، الخ، سوف تفقد كل معنى لها. صحيح أن البرهان الذى يعتمد على الضمائر الشخصية ليس برهانا حاسما فى إثبات وجود مراكز لهوية ذاتية، وهى المراكز التى نفترض أن هذه الضمائر تشير إليها. وأنا أسلم بذلك. إذ قد يعترض معترض ـ وله الحق فى ذلك ـ فيقول أننا حين استخدمنا هذه الضمائر لم نكتشف فى البداية وجود مركز يوحد بين الحالات الذهنية المختلفة ثم أطلقنا عليه اسما معينا، لكننا فعلنا العكس،أعنى استخدمنا أولا الاسم لتسهيل عملية الاتصال بين الناس ثم بدأنا بعد ذلك فى البحث عن موجود يفترض أن الاسم يشير إليه. وقد يقال من ثم أن الضمائر الشخصية ليست إلا تسمية على غير مسميات misnomers استخدمت على سبيل التيسير لا لأنها ضرورية. ومع ذلك فأنا أشعر أنه من المرجح جدا أن يكون الاستخدام الذى لا مفر منه للضمائر دليلا على وجود ذات لها هوية أيا كان معنى هذه الذات. ولقد قام «ريموند هويلر R. whecler» بدراسة تجريبية كان هدفها

البحث عما إذا كان من الممكن استبطان مثل هذه الذات. وانتهى إلى أن الأشخاص الذين أجرى عليهم التجربة قد فشلوا ـ عن طريق استخدام الاستبطان ـ فى اكتشاف أى لون من هذه الذات التى لا تقبل التحليل[1]. غير أن تقارير الأشخاص المفحوصين الذين قاموا بعملية الاستبطان فى تجارب «هويلر» صيغت فى عبارات مثل: «سألت نفسى» و«حالتى الخاصة»... الخ، الخ، واستخدام الضمائر الشخصية بصورها المختلفة قد لا يكون بالطبع ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أكثر من لغة مناسبة أو وسيلة سهلة لا ينبغى أن نستنتج منها أية نتائج فيما يتعلق بوجود ذات أو نفس. لكن يبدو لى أننا ينبغى أن نقول على الأقل أنه طالما أن أولئك الذين ينكرون أنهم خبروا الذات قد مارسوا ميزة استخدام كلمات تعنى بوضوح الاعتراف بوجود الذات، فلا شك أن هناك احتمالا سيظل قائما وهو أنه يمكن أن يكونوا قد خبروا فعلا ـ بطريقة ما ـ ذلك الذى ينكرونه من الناحية الشكلية. وبعبارة أوضح: أننا لا نستطيع أن نرفض وجود الذات رفضا قاطعا اللهم إلا إذا كان من الممكن أن نعبر عن أنفسنا تعبيرا تاما لا نستخدم فيه إلا الحوادث الذهنية دون أن نلجأ بعد ذلك إلى استخدام الأشكال المختلفة للضمائر الشخصية. ومن ناحية أخرى فسوف نبين بعد قليل أن الاستبطان ليس هو المنهج السليم الذى يصلح لاكتشاف الذات، ذلك لأن ما نتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنية، أما الكشف عن الذهن نفسه فينبغى ألا نتوقع أبدا أن نصل إليه بهذا المنهج.

(١٣) لقد أعلن هيوم أنه كلما حاول أن يستبطن «نفسه» فأنه «يعثر» باستمرار على حادثة ذهنية معينة بدلا من هذه «النفس»، ومن هنا استنتج أنه ليس لدينا معرفة بشىء اسمه «النفس». لكن القول بأن «النفس» ـ أو الذهن ـ لا يمكن أن تخضع للاختبار عن طريق الاستبطان قد يظهرنا ـ لا على أنه ليس هناك ذهن أو نفس ـ بل على أن هيوم استخدم منهجا خاطئا حين اختار الاستبطان منهجا لاكتشاف النفس

---

(١) ن. و. كالكينز N.W.Calkins: «الواقعة والاستدلال فى نظرية ريموند هويلر عن الإرادة والنشاط الذاتى». مجلة علم النفس عام ١٩٢١ ص ٣٥٦ وما بعدها.

أو الذهن. ولو أننا فشلنا فى استبطان الذهن بما هو كذلك ألا يمكن أن يكون فى استطاعتنا مع ذلك أن ندركه باستخدام المنهج الجدلى..؟ والمنهج الجدلى يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث ننتهى إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض. وذلك يعنى أن نتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف السيكولوجية لنرى أننا نناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشىء تتضمنه هذه المواقف، وفى هذه الحالة نضطر إلى إثبات وجود الذهن.

وإذا ما أخذنا الآن عبارة هيوم وطبقنا عليها هذا المنهج فسوف نجد ما يلى: يقول هيوم «اننى إذا ما توغلتُ داخلا إلى صميم ما أسميه «نفسى» وجدتنى أعثر دائما على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك.. إننى لا أستطيع أبدا أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الاطلاق فيما عدا هذا الإدراك»[1]. لكن قوله بأنه يتوغل داخلا إلى صميم نفسه معناه أنه ينتبه إلى نفسه أعنى أنه ينتبه إلى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذى يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى الذهن أو العقل..؟ أن وجهة النظر التى يعرضها هذا البحث على نحو ما سنعرف فيما بعد هى أن الذهن Mind عبارة عن ثنائية لا تنفصم بين الانتباه وموضوعه. ومهما قيل فى معارضة هذه النظرية وبأى معنى شئت أن تفهم به «الذهن»، فلابد من النظر إلى الانتباه على أنه وظيفة هذا الذهن. وعلى ذلك فكلما «توغل» هيوم داخل نفسه فأنه ينتبه، ومن ثم فهو يفترض مقدما وجود الذهن.

وسوف نلاحظ أن المنهج الجدلى الذى نقترحه هنا لإدراك الذهن هو نفسه المنهج الذى استخدمه «ديكارت» حين أثبت وجود نفسه بوصفها عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن انكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على

---

(١) «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥٢ .

وعى مباشر بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى المواقف السيكولوجية.

ولهذا فنحن لا نستطيع أن نوافق هيوم فيما ذهب إليه من أن الذات لا وجود لها لأن الاستبطان لم يظهر له هذه الذات أو النفس عارية، ذلك لأن الذات. تدرك من خلال الحالات التى تخضع للاستبطان لا من حيث هى حالة بين هذه الحالات، انك لا تستطيع أن تعزل الانتباه لكى تدركه بالاستبطان، إذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه عن طريق الانتباه ـ وهو دور.

(١٤) والمدرسة السلوكية لون آخر من ألوان النظريات اللامركزية عن النفس، فقد حصرت هذه المدرسة نفسها فى دراسة أنماط السلوك التى يمكن أن يشاهدها الملاحظ الخارجى، ورفضت الاستبطان منهجا للبحث، معتمدة فى ذلك على التجارب المحكمة التى أجراها «بافلوف Pavlov» على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى بالشعور. وزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع للسلوك البشرى لا يمكن أن نعرفها إلا بطريقة أخرى غير المشاهدة الخارجية، وما دام الذهن من حيث هو ذهن لا يمكن ملاحظته فقد استبعدوه.

وكل سلوك بالغا ما بلغ تعقده ـ كالعمليات التى نطلق عليها اسم التفكير مثلا ـ يمكن عند هذه المدرسة أن يرتد فى نهاية تحليله إلى وحدات من «مثير ـ استجابة» أو فى صيغتها الرمزية (م ـ س) وهم يستخدمون هذه الصيغة الرمزية لإظهار اعتماد الحركة على المثير . و «م» ترمز إلى «المثير» و«س» ترمز إلى الاستجابة. وواضح تماما أن هذه الصيغة ناقصة أشد النقصان فهى تفترض أن «م» مثير معين، يعقبه باستمرار «س» أى استجابة معينة بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير.مع أننا نجد الناس فى حياتهم اليومية يستيجبون استجابات مختلفة لنفس المثير، ويستجيب

الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد فى أوقات مختلفة. خذ مثلا جماعة المسافرين فى عربة يسيرون وسط واد صغير: «هذا الوادى بمعنى ما من المعانى واحد بالنسبة لهم جميعاً فهو جزء من بيئتهم المشتركة. لكنك ستجدهم يختلفون فى استجاباتهم له: فهذا واحد منهم وهو فنان يبدأ فى عزل الموضوعات الموجودة أمامه بعضها عن بعض ليرسمها فى الوقت الذى يرقب فيه شخص آخر ـ سماك ـ بسرور كبير برك الصيد التى يكثر فيها السمك، بينما يهتم شخص ثالث ـ عالم جيولوجيا ـ بمراقبة منظر الشاطىء الرملى والأماكن المتحجرة، أو يقف متأملاً بعض الكتل الصخرية»[١].

(١٥) ويجمل بنا هنا أن نفرق بين نوعين من الأسباب: فهناك أسباب داخلية وأسباب خارجية. فإذا كان سبب التغيرات التى تحدث فى موضوع معين يكمن داخل هذا الموضوع نفسه قلنا أن السبب فى هذه الحالة داخلى. أما إذا كانت التغيرات ترجع إلى ظروف خارجية قلنا أن السبب فى هذه الحالة خارجى. فإذا ما وضعت شرارة فوق «بارود» فأحدثت انفجارا قلنا أن الشرارة فى هذه الحالة هى السبب الخارجى للتغير الذى حدث وهو الانفجار. لكن الشرارة لا يمكن أن تكون هى السبب «كله»، لأننا لا نحصل على هذه النتيجة (أى الانفجار) إذا ما وضعنا الشرارة على الفحم مثلاً. ومعنى ذلك أن تركيب البارود نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب الداخلى. وقل مثل ذلك حين يسلك الكائن الحى بطريقة معينة، فقد ننظر إلى بعض العوامل الخارجية على أنها السبب الخارجى لهذا السلوك، لكن تكوين الكائن الحى نفسه لابد أن يوضع موضع الاعتبار بوصفه السبب الداخلى لهذا السلوك، لأنه قد لا يسلك كائن حى آخر نفس هذا المسلك مع وجود هذه العوامل الخارجية نفسها: يقول جيمس وورد[٢] فى هذا المعنى: «أن ضوء الغروب الذى يرسل الدجاجة لتبيت فى حظيرتها، يجعل الثعلب يشرع فى التجوال

(١) ج. وورد: «المذهب الطبيعى واللاأدرية» الجزء الأول ص ٢٩٥ (الطبعة الثانية).

(٢) كان جيمس وورد G. Ward استاذاً للفلسفة العقلية والمنطق بجامعة كيمبردج ـ وهو من أنصار النظرية التى تقول أن الفعل الأساسى للذات هو الانتباه (المترجم).

فى الغـابة بحثـا عن فريسـته، وزئيـر الأسد الـذى يجمع بنات آوى، يشـتت الأغنام ويفـرقــهـا»[1]، بل أنك لتجـد أن الكائن الحى الواحد نفسه يسـتجيب اسـتجابات مـختلفـة للمثـيـر الواحد فى بعض الظروف المقـبلة، لأن أسـاس السلوك، وأعنى به التكوين الداخلى للكائن الحى ـ قد تغير ولم يعد كما كان من قبل.

(١٦) ومن هنا فأن صيغة (م ـ س) تصبح غير كـافية لتفسير وقائع السلوك لأن التكوين العـضوى لـلفاعل لابد أن يدخل جـزءا من السـبب. ومن ثم فحـرف (ك) الذى يمثل الكائن الحى لابد أن يدخل فى الصيـغة التى تتحول بناء على ذلك إلى (م ـ ك ـ س) أى (مثيـر ـ كائن حى ـ استجـابة) وهى تعنى أن الاستجابة يحـددها المثير والكائن الحى.

غيـر أن ترتيب العناصـر فى هذه الصيـغة لا يزال غـير مقنع. ذلـك لأن الفرد لا يبقى ساكنا فى انتظار سلبى حتى يأتى المثير ليـثيره. لكنه على العكس ينتقى من البيئة المحيطة المثـير الذى يلائم طبيـعته. وهو يجـعل من المثيرات التى تحـافظ على وجوده موضوعا للاشتهاء والرغبـة. ومن المثيرات التى تؤدى هذا الوجود موضوعا للكراهية والنفور أمـا الموضوعـات التى تبقى بعذ لك، أى الموضـوعات المحـايدة التى لا تضر ولا تنفع، فهو يقف منها موقف اللامبالاة. والفرد بهذا الانتقاء والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه. وعلى ذلك فبدلاً من ترتيب الصيـغة السابقة (مثير ـ كائن حى ـ استـجابة) هناك الآن تعـديل مقتـرح بحيث تصـبح هذه الصيـغة على النحـو التالى: (كائن حى ـ مـثير ـ استـجابة)[2]. فالكائن الحى يعـبر عن نفسه من خـلال الأشياء الموجودة فى بيئته، وهو يتـحرك حركة تلقائية يستخدم البيـئة فى تحقيق ذاته: فالشىء الذى يقع خارجنا لا يكون فى البـداية مصدر سلوكنا لكنه يستدعى ويحـدد فحسب الطريقـة التى نعبـر بهـا عن أنفسنا بالـتفـصيل فى أية مناسبـة معـينة، أى أنه يزودنا بالقنوات التى يجرى خلالها سلوكنا التلقائى.

---

(١) جيمس وورد: نفس المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٢) ل. ل. ترستون L. L. Thurstone: «مغالطة المثير والاستجابة فى علم النفس» مجلة علم النفس عام ١٩٢٣ ـ ص ٣٥٤ وما بعدها.

(١٧) لقد أخذ السلوكيون بمنهج البحث المستخدم فى العلوم الوضعية ـ بدعوى أنهم علماء وضعيون ـ وحصروا أنفسهم بدقة فيما يمكن أن نلاحظه. وبالتالى فإذا زعمت أن هناك «نفسا» هى التى تضفى على أنماط السلوك وحدتها وتجعلها تنتمى إلى شخص له هوية ذاتية، فأنهم سوف يعارضون هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن أن يخضع شيء كهذا الذى تزعمه للملاحظة الخارجية. غير أن ما سبق أن قلناه حين تعرضنا بالنقد للمنهج الاستبطانى بوصفه منهجا يستخدم فى الكشف عن الذهن يمكن أن نعيده هنا على منهج الملاحظة الخارجية الذى استخدمه السلوكيون. فالقول بأن النفس (أو الذهن والمعنى واحد) لا تخضع للدراسة الموضوعية يظهرنا على أن المنهج الذى نأخذ به فى الكشف عن هذه النفس منهج خاطيء أكثر مما يبرهن على عدم وجود النفس. وسوف تكون هناك تساؤلات لا حد لها إذا ما قلنا أن منهجا واحدا بعينه هو الذى ينبغى أن يطبق فى جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذى ندرسه. ومن المُسلّم به أننا لا نستطيع أن نجعل العقل أو الذهن بارزا أمام أعيننا للملاحظة الخارجية. لكن لا يزال فى استطاعتنا مع ذلك أن ندركه على أنه متضمن بالضرورة فى المواقف المختلفة التى ندرسها فى سياق البحث العلمى نفسه. ولنضرب لذلك مثلاً نوضح به ما تعنيه حالة علم النفس السلوكى نفسه حين يدرس موقفا من المواقف النفسية:ـ

أن عالم النفس السلوكى الذى يريد أن يحصر نفسه فى أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك. ما لم يكن قادرا على عزل نمط السلوك الذى يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحى والبيئة. وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته. وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحى الذى يشمله، والباحث بتعديل انتباهه يستطيع التركيز على شيء واحد فى لحظة معينة. أن معطيات البيئة معقدة إلى أقصى درجة، ولهذا فأن العالم لكى يدرس جانبا واحداً أو عنصرا واحداً من هذا التعقيد العينى لابد له بالضرورة من أن يعزله عن بقية الجوانب أو العناصر. وهذا العزل قد لا يكون ممكنا فعلا إلا فى

الفكر وحده. وتلك هى الحال نفسها إذا ما أردنا أن نعزل نمطا من أنماط السلوك عن بقية التفصيلات. ولكى نخلق نوعا من أنواع الخلاء حول نمط من أنماط السلوك بحيث يبدو عاريا تماما من التفصيلات التى تغلفه فأنك لابد أن تجرد هذا النمط بفضل انتباهك الانتقائى. ومن هنا كان الانتباه موجودا فى كل خطوة من الخطوات التى يقوم بها الباحث فى بحثه، وهذا يعنى بعبارة أخرى أننا نفترض مقدما وجود ذهن الباحث وانكار وجوده يعنى أننا نناقض أنفسنا.

(١٨) اتضح لنا حتى الآن قصور النظريات اللامركزية، وبقى علينا أن نناقش النظريات المركزية، وهى تنقسم بدورها قسمين (أ) النظرية التى ترى أن النفس موجود جزئى أو نوع من الموناد monad أو «أنا» خالصة أو موجودة بسيط وتجعل منه مركزا (ب) النظرية التى لا تفترض وجود شىء آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقتطع من هذا المحتوى شريحة تفترض فيها الدوام وتعتبرها المركز.

(١٩) وترى النظرية الأخيرة - فى أكثر صورها اتساقا - أن النفس تتكون من محور داخلى للشعور يعتمد أساسا على ما يسمى «بالحساسية الحشوية» أى مجموعة الاحساسات الغامضة للتركيب الجسمى كله. ويقال لنا أن هذه الكتلة من الشعور البدنى تبقى على الدوام إما بلا تغير على الاطلاق، أو مع تغير طفيف جدا. وتعتمد مثل هذه النظرية فى تفسيرها للوحدة الطولية للفرد على القول بأن قدرا معينا من تلك النواة الداخلية للشعور، تبقى كما هى بلا تغيير أو قريبا من ذلك. أى أن محور شعورى البدنى فى لحظة ماضية هو نفسه محور شعورى البدنى فى لحظة حاضرة أو لحظة مقبلة. وإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا فى هذا الحبل المطرد للشعور البدنى وجدنا أنه على علاقة محددة بالحوادث الذهنية المنوعة. وهذا ما يكون الوحدة العرضية للفرد. والواقع أن هذه النظرية تقع فى منتصف الطريق بين النظريات التى ترى أن النفس موجود أعلى من الخبرة، وبين النظريات التى تنكر وجود النفس باعتبارها مركزا، فهى من ناحية تسلم بضرورة وجود مركز، لكنها من ناحية أخرى

تعتبر هذا المركـز جانبا من محتويات الشعور، وهو بالتـالى لا يجاوز هذه المحتويات ولا يعلو عليها.

(٢٠) والآن: هب أننا أردنا أن نحلل خبرة الفـرد فى لحظة من اللحظات بحيث نقسِّمها إلى مـحور دائم للاحساسات، وهامش قابل للتغيـر كما تقول هذه النظرية: فأين يـمكن ياترى أن نرسم هذا الخط الفاصل بين المحـور والهامش..؟ مـا هى هذه النواة التى يقال عنها أن البيئة لا تؤثر فـيها قط تأثرا ملحوظا..؟ «ما هى ماهية الذات التى لا يمكن أن تتغـير على الاطلاق..! الطفـولة، والشيخـوخة، والمرض والجنون، انبثاق خصـائص جديدة، واندثار خصائص قديمة، أنه لمن العسيـر حقا أن نضع حدا لتغيـر الذات وتبدلها.. ويضيع هذا المخلوق فى أوهام: فقـدان الذاكرة، تحول المزاج: مشـاعر مريضـة فى قلب وجوده ذاته ـ ألا يزال بعد ذلك كلـه هو الشخص الذى له تلك الذات التى نعرفها..»[(١)].

أن الأعـتراض الذى وجـهه هيـوم لفكرة النفس بصـفة عـامـة، يبدو أنه يصـبح اعتـراضا حاسمـا وقاطعا إذا مـا وجهه إلى هذه النظرية أعنى نظـرية: الكتلة المركزية للشعـور بصفة خاصـة: «وإلا فمن أى انطباع حـسى أمكن لهذه الفكرة أن تجىء..؟ ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قـد نشأت عن انطباع واحد مـعين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائمـا لا يتغير ابان فترة حيـاتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو، ولكـن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغيـر، فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحسـاسات كلها يتبع بعضها بعـضا، ويستحيل عليهـا أبدا أن يتحقق لها الوجود كلهـا دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تسـتمد من أحد هذه الانطباعات أو من غـيرها، وبالتالى فليس هنالك فكرة كهذه»[(٢)].

---

(١) ف. هـ. برادلى: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٠ ـ ٨١ من الطبعة الثانية.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(٢١) وفضلا عن ذلك فأن هذه النظرية ـ فيما يبدو ـ لا تستطيع تفسير التصورات والأحكام والاستدلالات، لأنه إذا كان التصور عبارة عن فكرة كلية جُردت من الأفراد الجزئية، فمن ذا الذى يقوم بمقارنة هذه الأفراد بعضها مع بعض لكى يجرد الكيفيات والخصائص التى يتألف منها التصور..؟ قد يقال أن الكلى هو جزئى ممثل لبقية الجزئيات، لكنا سبق أن رفضنا هذا الزعم فى مناسبة سابقة[1]. ومن ناحية أخرى: مَنْ الذى يصدر الحكم؟. هل محور الشعور هو الذى يثبت، وينفى، ويعلق قضية من القضايا..؟ أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور كيف تستطيع هذه الكتلة من الإحساسات أن تدرك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة أو كيف يمكن أن تقوم بعملية استدلال. وإذا ما عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الإنسان، فأنها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة.

(٢٢) سبق أن استبعدنا النظريات اللامركزية لأنها غير كافية وهى تلك النظريات التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات.

ورفضنا أيضاً إحدى صور النظرية المركزية ـ وهى تلك النظرية التى تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة. ونحن من ثم مضطرون إلى الأخذ بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانبا من جوانب الخبرة.

ومثل هذا المركز يمكن تصوره بإحدى طريقتين: الأولى أن نتصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زمانى، أو روح قائمة فى البدن ومرتبط به ارتباط الجواد بالعربة! (إذا ما استخدمنا التشبيه الأفلاطونى الجميل). والثانية أن نتصوره على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة، بحيث يصبح قانون الكائن الحى نفسه، ينظم طرقه فى الإدراك والتفكير والفعل، لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى.

(١) أثناء مناقشة فكرة هيوم ـ راجع فيما سبق فقرة رقم ١٠ (المترجم).

(٢٣) أما التصور الأول للنفس أعنى تصورها على أنها موجود بسيط. فلا شك أنه يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد، لكنه من ناحية أخرى يورطنا فى مشكلات لا حل لها.

أولاً: سوف نعجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيرا مقنعا لأنهما يصبحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف.

ثانياً: سوف تبدو النفس فى هذه الحالة لا ضرورة لها أو على الأقل بغير نفع واضح: «إذا ما جعلنا هذه الوحدة ..unit[١] شيئا متحركا فى حركة موازية لحياة الإنسان، أو بالأحرى شيئاً لا يتحرك وإنما يقف حرفيا فى علاقة مع التنوعات التى تتعاقب على حياة الإنسان، فأن ذلك لن يساعدنا كثيراً. وسوف تكون نفس الإنسان فى هذه الحالة زائدة تقريبا كنجمه فى السماء (إن كان له نجم) الذى ينظر إليه من عل دون أن يكترث كثيرا. إذا ما فنى هذا الإنسان»[٢]. ثالثاً: إذا ما افترضنا أن هناك تيارا مستمرا لمجرى خبرة الفرد وعلى طول هذا المجرى توجد وحدة هى التى نسميها بالنفس، فأننا إذا ما أخذنا بهذه النظرية ننجرف يقينا إلى إحراج منطقى: «فإذا كان الموناد يملك التنوع كله الذى نجده عند الفرد أو جانبا معينا منه، فأن علينا فى هذه الحالة ـ حتى إذا ما وجدنا فى ذلك هوية الذات ـ أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموناد. وإذا كان الموناد من ناحية أخرى يقف معزولا إما بغير خصائص على الاطلاق، أو بخاصية واحدة منعزلة، فأنه قد يكون شيئاً جميلاً فى حد ذاته، لكن من السخف أن نسميه نفسا»[٣].

---

(١) المقصود بالوحدة هنا: الروح أو النفس أو الجوهر الفرد أو الموناد monad كما يتضح من عبارة برادلى التالية. وكلمة الموناد نفسها التى شاعت فى فلسفة ليبتز بصفة خاصة كلمة يونانية معناها الوحدة. وبرادلى هنا ينتقد النظرية الجوهرية Substantial عن النفس أو الروح التى ترى أن الروح «جوهر» أو «كيان» أو عنصر له وجود قائم بذاته حال فى البدن وهو من طبيعة مخالفة لهذا البدن، وهى نظرية قريبة من الفهم الشائع عن الروح والمشكلة هنا هى علاقة هذا العنصر بالتنوعات التى لا حدّ لها فى حياة الإنسان (المترجم).

(٢) ف. هـ. برادلى: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٦ ـ ٨٧ من الطبعة الثانية.

(٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

(٢٤) تبقى نظرية واحدة هى القول بأن النفس الموحِّدة ليست موجودا بسيطا مستقلا، لكنها فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة فى أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتنوعها، أنه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور، والانتقاء والرفض أمورا مستحيلة. وبدون افتراض من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. أنه الصورة أعنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفزيقى التى تجعله ينتقى العناصر ـ مادية كانت أو روحية ـ التى لا غنى عنها لوجوده. وفى كلمة واحدة: المركز الموحد: هو الفعل المتضمن فى عملية الانتباه[1].

غير أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا. ومن هذه الثنائية: الانتباه إلى شيء ما تتألف نظرتنا إلى النفس، فالانتباه هو

(١) يعرف الفرد بأنه الكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (انظر فيما بعد الفصل الثانى فقرة رقم ٨ وما بعدها) فهو كل عضوى، ونحن لا نعنى بهاتين الكلمتين أنه كائن حى بالمعنى الموضوعى لهذا اللفظ. لكنا نعنى بتصور «الكل العضوى» طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال (أى وقوعها فى وقت واحد) الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تمركز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين. وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو هو على أحسن الأحوال دراسة تالية ـ وإن كانت ذاتية ـ لموقف لا يمكن مطلقا دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل، والفاعل السيكوفزيقى فى حالة الفعل ليس شيئا بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهولا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل، أو حتى بتكوينه العضوى ككل وهو يعمل، مفترضين بالطبع أن العضو الذى نتحدث عنه أو التركيب العضوى كله يعمل بطريقة تامة وكاملة. فالفاعل فى نظر نفسه هو مجرد شفافية. انظر إلى نفسك فى حالة الرؤية: تجد أنك لا تكون على وعى بعينك التى هى عضو الرؤية أو الإبصار كلا ولا تكون على وعى بتكوينك العضوى ككل. فأنت فى مثل هذه اللحظة لا تتألف إلا من رؤية شيء ما. وأنت فى نظر الملاحظ الخارجى جسم، فى حين أنك فى نظر نفسك فعل. وحين نشير ـ فى الصفحات القادمة ـ إلى الذات ونقول أنها الجسم وهو منتبه فليكن واضحاً أننا نضع فى ذهننا التفرقة بين الواقعة كما تلاحظ موضوعيا والواقعة كما يخبرها الفاعل. وطالما أن الواقعة فى حالة الخبرة لا يمكن أن تكون إلا كما تخبر أى أنها لا يمكن أن توصف وصفا كافيا فى كلمات، فلابد أن نقنع بوصف الواقعة كما تلاحظ وتحلل موضوعيا.

الجانب الذاتى، وما ننتبه إليه هو الجانب الموضوعى. والنفس هى وحدة «الذات والموضوع» أو هى ثنائية «الصورة والمادة» ـ والصورة هى فعل الانتباه. والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، والواحد منهما مستحيل بدون الآخر. وهذان الجانبان ـ الجانب الذاتى والجانب الموضوعى ـ لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة، وبهما معا تستمر، وليس فى استطاعتنا مطلقا أن نحللهما ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه. فالجانبان متضامنان وكل منهما يتضمن الآخر، والصفحة البيضاء Tabula Rosa التى تحدث عنها «لوك ـ Locke» لم تكن أبدا بيضاء فى يوم من الأيام، كلا، ولا كانت صفحة بالمعنى السلبى المتقبل Passive لهذه الكلمة، لكنها كانت باستمرار: يفعل ـ ينتبه (أى فعل الانتباه).

(٢٥) ويتخذ الجسم فى حالة الانتباه وضعا خاصا أو موقفا معينا إزاء الموضوع الذى ننتبه إليه، وهذا هو السبب فى أن الانتباه يكون فى الغالب مصحوبا بحركات معينة للجسم. لكن هذه الحركات لا هى سبب الانتباه ولا هى نتيجته، وإنما هى جزء منه فهى تعبر عنه تعبيرا مكانيا. فمن المألوف فى حالة الانتباه أن يميل المرء إلى الأمام، أو أن يدير إذنه تجاه مصدر الصوت، أو أن يرفع جاجبيه أو يخفضها ... الخ. وهذه الحركات الجسمية تجعل عملية الاختيار أو الانتقاء ممكنة وهى العملية التى تعتبر الخاصية الجوهرية للانتباه. إذ عن طريق الوضع المناسب للجسم يحدد الفاعل المجال الذى ينتبه إليه وسط البيئة المحيطة به. والانتباه الإيجابى لموضوع معين يصحبه بالضرورة قمع لجميع الجوانب الأخرى. والجانبان ـ الإيجابى والسلبى للانتباه يسهلهما الوضع الصحيح الذى يتخذه الجسم أثناء عملية الانتباه. ومثل هذا الوضع المناسب يعمل كعامل انتقاء، فيفضل التقاط أشياء معينة ويمحو فى نفس الوقت موضوعات أخرى: «أن البحث عن شيء معين يتخذ وضعا يسهل الاستجابة لرؤية هذا الشيء والتعرف عليه. والإصغاء يتخذ وضعا يسهل الاستماع لأصوات معينة.

معينة. ومن ثم فأن الإصغاء بإمعان قد يسد عليك الطريق إلى ملاحظة شيء مفقود يجعلك لا تلاحظ الأصوات التى لابد أن تجذب انتباهك فى وقت آخر. وباختصار فأن الاستعداد والتهيؤ لعمل ما هو فى نفس الوقت عدم استعداد وعدم تهيؤ بالنسبة لأعمال أخرى»[1].

(٢٦) الانتباه ليس ملكة بالمعنى الذى ينظر فيه إلى الفرد على أن لديه «قدرة» أو «قوة» أو ملكة الانتباه هى التى تجعله قادرا على الانتباه، بمعنى أنه إذا ما انتبه بالفعل ـ فأن ذلك يحدث بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة، بل أن الذات لا تكون ذاتا إلا لأنها تنتبه فعلا وباستمرار. انظر إلى نفسك فى أية لحظة وسوف تجد أن هناك شيئاً يشغل انتباهك سواء أكان هذا الشيء احساسا أم فكرة أم شعورا ... الخ. وليست هناك لحظة واحدة فى حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلوا تاما، فالجسم الذى لا ينتبه ـ ولو أدنى انتباه هو جسم لا نفس له. وحتى فى حالة النوم وغيرها من الحالات اللاشعورية يكون الفرد منتبها إلى مضمون موضوعى، ولا يهم مدى الضآلة التى يكون عليها هذا المضمون. ولو أن حواس النائم كانت موصدة تماما عن العالم الخارجى لكان معنى ذلك أن أكثر الأصوات ضجيجا لن يوقظه. ويجمل بنا هنا أن نلاحظ أن الأم النائمة قد لا توقظها حركة المرور الكثيفة التى يعلو ضجيجها خارج نافذة غرفتها، فى حين أنه من المرجح جدا أن توقظها أقل حركة يحدثها طفلها، وهذا لا يعنى فقط أن الانتباه مستمر أثناء النوم، لكنه يعنى أيضاً أن الانتقاء والاختيار لما هو هام وضرورى موجود فى مثل هذه الفترة التى يغيب فيها الوعى الكامل.

والواقع أن الإدراك قد يكون من الضآلة بدرجة تجعلنا لا نلاحظه، وهذه الإدراكات التى غالبا ما لا نشعر بها هى التى يسميها (ليبنتز) بالإدراكات الضئيلة petites perceptions.. ويوضح لنا ليبنتز هذه الإدراكات الضئيلة بصوت البحر الذى نسمعه حين نكون بجوار الشاطيء: «اننا لكى نسمع هذا الصوت كما يحدث

(١) د. س. وودورث R. S. Woodworth : «علم النفس» ص ٣٢ .

لنا عـادة، فلابد لنا من أن نسـمع الأجزاء التـى يتألف منهـا الصوت كلهـا، أعنى أن نسمع الأصوات التى تحدثها كل مـوجة على حدة، على الرغم من أن كل صوت من هذه الأصوات يبلغ حداً من الضآلة بحيث لا يمكن أن يسـمع إلا من خلال التركيبة الجمعية التى تأتلف فيها هذه الأصوات بعضها مع بعض، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع فى حالـة زمجرة البـحر أن نسـمع الأصوات لو أننا عـزلنا الموجة الـتى أحدثتـها عن غيـرها ولاحظناها بمفردها. ذلك لأن حـركة هذه الموجـة وحدها لابد أن تحـدث فينا أثرا غاية فى الضآلة ولابد أن يكون لدينا إدراك لكل صـوت من هذه الأصوات بالغا ما بلغت ضآلته، وإلا لما كان لدينا إدراك لمائة ألف من الأمواج، ذلك لأن اللاشىء لو تكرر مائة ألف مرة لما أصبح شيئاً»[1].

(٢٧) عملية انتباه إذن عملية مـستمرة ومتصلة. والقطاع العرضى للذات فى أية لحظة من اللحظات يـتألف من الجـانب الذاتى للانتـباه والجانب المـوضوعى لمجال الانتباه. ومن الواضح أن عـملية الانتباه بوصفـها فعلا لفاعل سـيكوفزيقى هى دائما شىء واحد. وهى هى نفـسها، إذ لا توجـد اختلافـات كمية أو كـيفيـة بين الحالات المختلفة للانتـباه. وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحـدة باستمرار وهى هى، والمرئيات هى التى تخـتلف وتتنوع. والسمع واحد دائمـا والأصوات هى التى تختلف وتتنوع. وتلك هى الحـال نفسها مع الانتبـاه وموضوعه: فالانتـباه واحد لكن مجال الانتـباه يمكن أن يضيق أو يتسع تبعـا لما يختاره الفرد المنتبـه. والانتباه فى اتسـاع مجاله أو ضـيقـه لا يغير من طبيـعتـه. فمن الخطأ أن ننسب هذا الاتـساع أو الضيق إلى الانتبـاه ذاته كما تفعل عادة فى حـياتنا اليوميـة. والواقع أنه بسبب اتساع مجال الانتباه أو ضيقه ـ زيادة امتداده أو زيادة كثافته ـ لا تكون الذوات المختلفة كلها واحدة فـى ثرائها وغناها، كـلا ولا يمكن للفرد الواحـد أن يكون دائماً واحـدا وهو نفسه باسمرار فيـما يتعلق بموضوع الانتباه. وقد يعترض معـترض على ذلك فيقول: أن الاختلافات فى هذه الحالة سوف ترد كلها إلى الظروف الخارجية، وأن الفرق بين

(١) «علم الموناد The Monadology» ـ ترجمة روبرت لاتا Robert Latta الطبعة الأولى ص ٣٧١ .

«نفس» و«نفس» أو ذات وذات سوف تستمد من الخارج لا من الداخل، ومن ثم فالظروف الخارجية المحيطة بالفرد هى التى تجعله على ما هو عليه. غير أن هذا الاعتراض يحرم الانتباه من أخصْ خصائصه وهو الاختيار والانتقاء. أن النفس أو الذات تتألف مما يختاره الفرد المنتبه من الظروف المحيطة لا من مجموعة العناصر المحيطة التى تشكل نفسها فى نمط معين. أن هذه العناصر ليست إلا المادة الخام التى يختار منها كل فرد ويشكل منها ذاته بطريقة مميزة فريدة تجعله فى النهاية فردا عينيا حقيقيا: «أن الذات الحقيقية هى شىء يصنع ويكتسب ويتجمع ببذل الجهد والتعب وليست شيئاً يعطى لنا لكى نستمتع به»[1].

(٢٨) أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، وما يبدو لنا أنه تنوع فى الأفعال السيكولوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعى، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة: ففى الإدراك الحسى أنتبه إلى موضوعات حسية، وفى الإدراك العقلى أنتبه إلى محتويات عقلية، وحتى الأفعال التى تبدو فى ظاهرها مختلفة عن تلك الأفعال اختلافا واسعا مثل أفعال: الإدراك (المعرفة) والنزوع Cognition and Conation يمكن كذلك ردها إلى هذا الفعل الأساسى نفسه: أعنى الانتباه، مع رد الاختلافات إلى الموضوعات التى ننتبه إليها نفسها، ويكفى أن نلاحظ أن للمعرفة والنزوع نفس خصائص الفعل الأساسى (الانتباه) مما يبرر لنا القول بأنهما معا يمكن ردهما إلى فعل الانتباه نفسه. «يمكن أن يستغرقنا الفعل تماما كما يمكن أن يستغرقنا الإدراك أو التفكير. وكذلك الحركات ـ ما لم تكن آلية ـ تعوق الأفكار، والعكس بالعكس، فالأفكار بدورها ـ ما لم تكن سلسلة من التداعى ـ تعوق الحركات وتوقفها. أنه من المستحيل عليك أن ترفع حملا ثقيلا وتستمر فى عملية التفكير، استحالة أن تمعن النظر فى النقطة الموجودة على حرف (ف) وتواصل الحركة. أن حالة السكر، والتنويم المغناطيسى، والجنون وكذلك حالة الراحة أو

(١) برنارد بوزانكيت B. Bosanquet: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٣٨ .

الانهاك تؤثر فى الإدراك العقلى كما تؤثر فى هزة الأعـصاب سواء بسواء. والسيطرة على الأفكار مع السيطرة على الحركات فى وقت واحد تحـتاج إلى «جهد». وكما أن هناك جهدا Strain ذا خصائص معينة فى عملية الإصغاء أو التحديق بإمعان، يقترن به مصاحب عضلى، فهناك بالمثل، جـهد متميز بخصائص معـينة فى عملية التذكر أو اعنات الـذهن recollection and intellection ومن المرجح أن يكون لذلك الجـهد قرين بدنى مـساو أساسـا للواحد منهمـا.. وحين تترابط الحركـات فأن فعل الانتـباه يكون مطلوبا تماماً كما هو مطلوب للربط بين الانطباعات الحسية. وحين تترابط هذه التداعيات ترابطا وثيقا فأن عملية فكها تصبح صعبة، وتتساوى صعوبتها فى الحالتين معا»[1].

(٢٩) ولكن قد يسأل سائل: ألا يقـال أننا فى بعض الأحيان نكون فى حالة «لا انتـباه»..؟ لو أن السـائل كان يعـنى بكلمة «لا انتـباه» هذه الـغيـاب الكامل للانتبـاه فسوف أجيبـه فى حسم قاطع كلا. ذلك لأن الانتباه موجود باستـمرار، وعدم الانتباه إلى شىء بعينه إنما يعنى الانتباه إلى شىء آخر، وفضـلا عن ذلك فأن موضوع الانتباه يجب أن يفـهم على أنه يشـمل مدى واسـعا من الدرجـات. ونحن فى استـخـدامنا لكلمة «الانتـباه» ، وتطبيقهـا على هذه الدرجات جميـعاً نستطيع أن نقول أنهـا تشبه «درجة الحـرارة». فكما أن درجـة حرارة شىء من الأشـياء قـد تكون أقل بكثيـر من نقطة التجـمد (أعنى تحت الصفـر بكثير) فـكذلك قد تكون درجة الانتـباه فى بعض الحالات غـاية فى الضآلة لكن الانتبـاه مع ذلك موجود، ولو أننا فـهمنا الانتبـاه بهذا المعنى الذى يجـعله يشمل مدى واسـعا جدا من الدرجـات الخاصـة بالموضوع الذى ننتبه إليه، فلا يمكن أن تـقوم لهذا الاعتراض قائمة بعد ذلك. وقد تفـيد الفقرة الآتية التى اقتـبسناها من «جـون لوك» فى توضيح هذا المعنى: «أما القـول بأن هناك أفكارا تبـقى منـهـا هذه المجـمـوعـة أو تلـك بشكل دائم فى ذهن الإنســان وهو فى حـالة اليـقظة[2]، فهذا ما يقتنع به كل إنسـان من خبرته الخاصة. على الرغم من أن الذهن

---

(١) جيمس وورد: «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى ص ٦٧ .

(٢) سبق أن رأينا أن الانتباه مستمر حتى أثناء النوم.

يعمل فيها بدرجات من الانتباه متفاوتة[١]، فهو أحيانا يحصر نفسه بحماس زائد فى تأمل بعض الموضوعات، ويقلب أفكار هذه الموضوعات من جميع جوانبها ملاحظا علاقاتها وظروفها، ومهتما برؤية كل جانب على حدة بسرور زائد وانتباه كبير حتى أنه ليوصد الباب أمام جميع الأفكار الأخرى، دون أن يلاحظ الانطباعات العادية التى تطبع الحواس عندئذ، وهى الانطباعات التى كان لابد أن تحدث - فى وقت آخر - إدراكات نحس بها احساسا واضحا. وفى أوقات أخرى يكاد الذهن لا يلاحظ سلسلة الأفكار التى تتوالى على الفهم دون أن يوجهها أو يتعقب أيا منها. وفى أحوال أخرى نراه يتركها تمر - تقريباً - دون أن يلحظها تماما كما لو كانت ظلالا باهتة لا تحدث أى انطباع»[٢].

ومن هنا فلا يوجد بين الانتباه واللاانتباه ذلك الاختلاف الذى يوجد بين الوجود واللاوجود، فليس ثمة سوى اختلاف فى درجة الانتباه: فكلما ازداد تركيز الانتباه على موضوع معين، ازداد انحسار الانتباه عن موضوعات أخرى، وكلما ركزت انتباهى بامعان على «أ» انحسر انتباهى بالضرورة عن «ب». غير أن«برادلى» يرى رأيا آخر فهو يقول: «أن مجرد مثول موضوع معين أمامى أو عدة موضوعات لا يعد هو نفسه انتباها.. فأنا لا أنتبه بمجرد إدراكى لموضوع ما أو تفكيرى فيه، لكننى أبدأ فى الانتباه حين أجاوز ذلك بحيث أجعله موضوعى أنا my object»[٣]. لكن هل يمكن أن يكون هناك ظل من شك فى أن الإدراك أو التفكير هما دائما إدراكى أنا. وتفكيرى أنا، أعنى أنه دائما ملكى ودائما خاص بى..؟ وفضلا عن ذلك فأن الإدراك أو التفكير الذى لا أنتبه إليه لا يكون موجودا من أجلى على الاطلاق. والواقع أنه لا يوجد أمامى من الموضوعات إلا ما أنتبه إليه بوصفه إدراكا حسيا أو

---

(١) على القارئ أن يفهم من عبارة «درجات الانتباه» أنها تعنى اختلافات وفروقا فى موضوع الانتباه، لا فى فعل الانتباه بما هو كذلك.

(٢) «مقال فى العقل البشرى» نشرة وورد لوك، المجلد الأول، الفصل التاسع عشر، القسم رقم ٣، ص ١٥٩ .

(٣) ف. هـ. برادلى: «الانتباه الإيجابى» مجلة A. Wolf عدد ٤١ ص ٣ .

فكرة أو شعورا أو حركة أو أيا ما كان نوعه. ويعرف جون ستيوارت مل Mill الشيء بأنه الإمكان الدائم للإدراك، وهذا حق. والإدراك يصبح مستحيلا بدون الانتباه، ومن هنا كان من الصواب أيضاً أن نعرف الشيء بأنه الإمكان الدائم ليكون موضوعاً للانتباه. ومن ناحية أخرى فأننا نستطيع هنا أن نستفيد من تعريف «ليبنتز» للذهن بأنه الإمكان الدائم لعملية الإدراك، وإذا ما استبدلنا الواقع الفعلى بمجرد الإمكان، والانتباه بدلا من الإدراك، لزم أن نقول أن الذهن هو الواقع الفعلى الدائم لعملية الانتباه.

صحيح أننى كلما ركزتُ انتباهى فى إدراك معين أو فكرة بعينها. امتلكته واستحوذت عليه بشكل عميق وأقوى: لكن ذلك لا يتعارض مع القول بأن الإدراك الشاحب أو الفكرة الباهتة هما أيضاً إدراكى وفكرتى على الرغم من أن درجة استحواذى عليهما تكون أقل.

ويرى «برادلى» من ناحية أخرى أن الانتباه ينبغى ـ لا أن يكون له موضوع فحسب ـ بل أيضاً: «أن يتضمن استبقاء والمحافظة على هذا الموضوع، ولهذا فهو يتضمن بعض التمهل والتأنى some delay[1]. والواقع أن هذا الاستبقاء أو هذه المحافظة التى يتحدث عنها برادلى هى علامة تتميز بها بعض حالات الانتباه لكنها ليست سمة ضرورية للانتباه الخالص والبسيط، وإلا فلن يكون فى استطاعتنا أن نرسم خطا فاصلا يحدد مدة الزمن التى نستبقى فيها الموضوع الذى ننتبه إليه ـ أعنى أن نرسم خطا ونقول: تحت هذا الخط لا يكون الفعل انتباها، وفوقه يمكن أن يعد انتباها، فمن الواضح أن مثل هذا الخط الذى يعين الحدود بين المنطقتين لا يمكن رسمه.

(٣٠) ويجمل بنا هنا أن ننتهى من مناقشة ذلك التقسيم الشائع للانتباه ـ ذلك التقسيم الذى قد يضللنا ويجعلنا نقع فى خطأ الظن بأن الانتباه على أنواع مختلفة،

---

(١) نفس المرجع ص ٣ .

إذ كثيراً مـا يقال أن الانتباه ينقسم إلى: انتباه إرادى، وانتبـاه لا إرادى. وهم يقصدون بالانتباه الإرادى ذلك الانـتباه إلى بعض الأشياء أو بعض الأفـكار بجهد من الإرادة. أما الانتـباه اللاإرادى فهم يقصـدون به ذلك الانتباه الذى تجـذبه طبيعة الموضـوعات ذاتها الـتى تستـرعى الانتبـاه، مثال ذلك: الـصوت المدوى، وومضـة الضوء القـوية. وبعبارة أخـرى يقال عن الانتباه أنه إرادى حـين يتم رغمًا عن إرادة الشخـص المنتبه. غير أن هذا التقسيم يقع فى مغالطة منطقـية هى «مغالطة التسليم بالشىء قبل البرهنة عليه»، فهو يقوم على افتراض أسبقـية الإرادة على الانتباه، أو أنها على الأقل مقترنة ومصاحبة للانتباه. فإذا ما وجدت الإرادة قبل الانتباه أو معه سمى انتباها إراديا، وإذا غابت الإرادة، أو إذا ما سـبقت إرادة الانتباه إلى شىء آخر الاتجاه الجـديد الذى يتجه إليه الانتـباه، سُمى الانتبـاه فى هذه الحالة انتبـاها لا إراديا. لكن أسبقـية الإرادة على الانتباه أو ملازمتها له، أمر مشكوك فيه، لأن الإرادة هى نفسها نوع خاص من الانتباه يتميز فيـه الموضوع الذى ننتبه إليه بخـصائص معـينة. وهذه الخصـائص التى تجعل الموقف السيكولوجى موقفا إراديا سوف تكون موضوعا لفصل خاص[1].

لا شك أن الظروف التى تؤثر فى توجيه الانتـباه نحـو موضـوعات معـينة دون مـوضوعـات أخـرى، تكمن إلى حـد مـا - إن لم يكن إلى حـد كبـيـر - فى طبـيعـة الموضوعات التى تستـرعى الانتباه: فالضوء اللامع، والصوت المدوى، أكثـر ترجيـحا لجذب الانتبـاه من الصوت الخافت والصوت الضعـيف. وقل مثل ذلك فى الموضـوع الضخـم فهو أكـثر احـتمـالا لجذب الانتبـاه من الموضوع الصـغيـر. وأكثـر الشروط الموضوعية كلها أهمية فى جذب الانتباه هو التـغير الفجائى فتوقف الجلبة والضجيج فجأة أو بدايتـهما فجأة من المحـتمل جدا أن تجذب الانتبـاه، وتلك هى الحالات التى يقال فيها أن الانتباه لا إرادى.

لكن مـا السبب الذى يجـعل الضوء اللامع أو الصـوت المدوى يجذب الانتـبـاه أكثـر من الضوء الخـافت أو الصوت الضـعيف..؟ لماذا كـان الموضوع الجـديد الذى

---

(١) انظر فيما بعد الفصل الثالث عن الإرادة (المترجم).

يظهر فجأة في مجال الانتباه يسترعى الانتباه بشكل قوى..؟ السبب دائما هو نفع الفرد ومصلحته. أو بعبارة أوضح: المحافظة على وجود الفرد وبقائه هى التى تحدد ما ينتبه إليه وما لا ينتبه إليه. ومن هنا فأن الضوء اللامع أو الصوت المدوى، أو الظهور المفاجىء لموضوع ما، قد تكون كلها مصادر خطر تهدد هذا الوجود. ولهذا فاننا بطبيعة تكويننا العضوى نفسه ننتبه بسرعة إلى مثل هذه الأشياء لنتجنبها أو لنحترس منها. وسواء أكانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فأن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه. ولو افترضنا أن طبيعة تكويننا العضوى كانت على نحو آخر، فربما جذب انتباهنا الضوء الشاحب لا اللامع والصوت الخافت لا المدوى.

وما أشرنا إليه على أنه «نفع الفرد ومصلحته» ليس شيئاً آخر سوى «لذة الحياة» التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة.. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة.. ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعاً: الأنواع الفطرية الأنواع التى لا تتحول إلى نوع آخر، من أضأل الحيوانات إلى الإنسان. وإنك لتجد هذا الطابع المشترك فى عدة ملايين مختلفة من الأنواع بحيث لن تفشل ولن تخطىء ولو مرة واحدة فى ملاحظتها: فعقول الأفراد المتنوعة تنوعا لا حد له، والزواحف، والأسماك، والنحلة، والنملة، والأخطبوط - هى أنواع من الحياة قد يبدو بعضها غريبا من حيث الذهن أو شكل الجسم - إلا أنها تشترك جميعا - مهما اختلفت - فى تلك السمة الدائمة وهى: الاندفاع نحو الحياة، والاستزادة منها، وهى سمة يمكن أن نسميها لذة، وهى لذة موجودة، ويمكن لمن يتساءل عنها أن يتعقبها طوال الأشكال التى مرت بها الحياة عائدا القهقرى من حياة الإنسان نفسها - ليجد أن اللذة أصبحت دافعا أعمى، ثم ليجد أن الدافع قد تنحى ليصبح باعثا لا عقليا، وقد يكون هو الذهن أيضاً..»[1].

---

(١) تشارلز شرنجتون C. Sherrington الإنسان وطبيعته Man on his nature ص ١٩٣ .

وهذا الميل الداخلى عند الإنسان كما هى الحال فى كل موجود طبيعى آخر سواء بسواء، يجعله يرد جميع التغيرات بتلك الطريقة التى تعود عليه بحفظ توازنه ووحدته الخاصة، هذا الميل الداخلى عند الإنسان هو ما يسميه «أسبنوزا» بالنزوع الأساسى Conatus للكائن إلى حفظ ذاته، ونزوع الإنسان هو ماهيته: فهذه الطريقة الخاصة من السلوك فى أى موقف جزئى هى التعبير عن «نزوعه» تحت ظروف اللحظة الحاضرة. وباختصار: نزوع الإنسان هو إرادة الحياة عنده، وهو ببساطة ماهيته: «التى يخرج منها بالضرورة جميع تلك الأفعال التى تتجه إلى «المحافظة على ذاته».. وطالما أن ماهية الإنسان ذهنية كما هى جسمية سواء بسواء فأن الإنسان يشعر بهذا الجهد الذى يبذله، أعنى أن الإنسان لا يتجه إلى تدعيم وجوده الجسمى والذهنى فحسب، لكنه يعرف هذا الميل ويشعر به[١].

(٣١) ولابد أن يفهم «نفع الفرد ومصلحته» بالمعنى الضيق والواسع على السواء، فهو يشمل المنافع الدائمة والعابرة فى آن معا، وانشغالات الفرد الوقتية توجه انتباهه لصالح ما يتصادف أن ينشغل به فى لحظة حاضرة أو منذ لحظة قصيرة مضت. وكذلك فأن موقفه العقلى فى لحظة ما يفيده فى تنظيم انتباهه وتوجيهه. والنفع العابر - فى أبسط صوره - يمثله موقف الفرد حين يلقى عليه شخص ما سؤالا فى الوقت الذى يكون فيه منتبها إلى شيء ما: «إذا سألت سائل - أو إذا سألت نفسك - عن الطابع المعمارى لساعة البرج القائمة أمامك، فأنك سوف تنتبه إلى طابعها المعمارى. لكن من المرجح جداً ألا تلاحظ الوقت الذى تشير إليه الساعة. أما لو سألك عن الوقت فسوف تلاحظه، لكن من المرجح جداً ألا تلحظ الطابع المعمارى للبرج أو حتى الطريقة التى كتبت بها الأرقام على واجهة الساعة: اللهم إلا لو سألك هل هى أرقام عربية أم رومانية ... الخ»[٢].

تلك هى المنافع العابرة أو المؤقتة، لكن هناك أيضاً المنافع الدائمة التى تصلح للمحافظة على وجود الذات بما هى كذلك. وبين هذه وتلك سوف تجد باستمرار

(١) انظر هـ. هـ. يواقيم: «دراسة فى كتاب الأخلاق لاسبنوزا» ص ١٩٣ .

(٢) أ. ولف J. Ward دائرة المعارف البريطانية (١٩٤٥) مادة «الانتباه».

أثرا دائما لتجربة الفرد المباشرة، أعنى أثرا ـ كبر أو صغر ـ لمزاجه ونظرته المستمدة من تربيته السابقة: «فالناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف المجالات التى تنتمي إليها هذه الموضوعات. وأنك لتجد من الناس أفرادا يجذب انتباههم فى محتويات صحيفة من الصحف موضوعات تختلف باختلاف تجاربهم السابقة»[١].

(٣٢) معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما يبدو عكس ذلك. والفرد فى هذا النشاط الانتقائى يأخذ ما يساعده على حفظ بقائه، ويتجنب ما يضر هذا البقاء ثم لا يكترث بما هو محايد. وتميل بيئة الفرد فى هذا النشاط إلى الاطراد، ومن هنا فأننا نقول أن هناك اطرادا فى الطبيعة، والسبب أننا نصنف محتوياتها تبعا لنفعها لنا. ومعنى ذلك أن الاطراد فى الطبيعة ليس إلا اطرادا فى خبرة الفرد، لأن الطبيعة لا تحتوى فى الواقع على شيئين متحدين تماما، وإنما تتألف من أفراد فريدة فى نوعها Unique خصوصا فيما يتعلق بموضوع الحياة: «فالحياة فردية تماما كما هى الآن وكما كانت باستمرار. فليس هناك شيء اسمه «الكلى» فيما يتعلق بموضوع الحياة، لأن أية محاولة لتعريف الحياة لابد أن تنطلق من تصور «الفرد» وإلا فلن تكون حياة»[٢]. معنى ذلك أن الطبيعة لا تحتوى على شيئين متحدين اتحادا تاما فى هوية واحدة. ونحن حين نوحد بين شيئين فى هوية واحدة، فاننا نفعل ذلك لعجزنا عن التعرف على ما بينهما من اختلافات خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بمنفعتنا، فالأبقار أمامنا دائما واحدة وهى هى ـ لا لأنها فى الحقيقة يتحد بعضها مع بعض فى هوية واحدة، ولكن لأنه يبدو أنها جميعاً تلبى نفعنا بطريقة واحدة. وتبدأ فردية البقرة فى الظهور حين يكون نفع الفرد مرهونا بالعثور على السمات المميزة لتلك البقرة كما هى الحال فى الفنان الذى يريد أن يرسم أو يبرز هذه الفردية. وحين نعرف فئة ما بأن أعضاءها تجمعهم هوية واحدة

---

(١) نفس المرجع.

(٢) تشارلز شرنجتون: «الإنسان وطبيعته Man on his nature» ص ١٤٣ .

معتمدين على اطرادهم فاننا نغض الطرف بالفعل عن نقاط الاختلاف الموجودة بين هؤلاء الأعضاء لأنها لا نفع فيها بالنسبة لأغراض التعريف، واغفال نقاط الاختلاف الموجودة بين الموضوعات يبدو أنه واحد، وهو لهذا يشكل فئة واحدة هى التى أطلق عليها «ليبنتز» اسم «هوية اللامتميزات identity of indiscernibles ويقول ليبنتز فى كتابه «علم المونادا Monadology» لابد أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات الأخرى، إذ لا يوجد فى الطبيعة شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه بحيث يكون من المستحيل أن نجد بينهما فرقا داخليا أو على الأقل فرقا يعتمد على كيف داخلى أو صفة ذاتية.. intrinsic»[(١)].

ويواصل كل فرد فى هذا العالم المتعدد الأشكال البحث عما ينفعه ويجعله يتكرر فى مجال الانتباه، ويواصل فى الوقت ذاته النفور مما يضره ويؤذيه ولا يجعله يتكرر إلا نادرا، وهو من ناحية ثالثة يواصل الحياد مع الموضوعات التى لا تضر ولا تنفع. وعن طريق الانتقاء بهذا الشكل تطرد خبرة الفرد وتتشكل بحيث منفعته دائما هى المركز: «قد يراقب جمع غفير من الناس أشعة القمر وهى تسقط على أمواج الشاطىء فى ليلة مقمرة من ليالى الصيف، لكن كلا منهم لن يرى إلا الطريق الفضى الذى ينساب تحت قدميه فى خط مستقيم»[(٢)]. وكل فرد فى خبرته له بالمثل طريقه الخاص ومركزه ومداه المعلوم.

(٣٣) الانتباه بوصفه عملية انتقاء ورفض يجعل من التنوع المطلق للعالم الموضوعى «كونا universe»[(٣)]. وهو كذلك يوحد بين الاحساسات المتعددة فى إدراك واحد، فهو فى عملية الإدراك يحول تنوع معطيات الحس وتعددها إلى

---

(١) «علم المونادا» ترجمة روبرت لاتا ـ ص ٢٢٢ من الطبعة الأولى.

(٢) جيمس وورد J. Ward: «المذهب الطبيعى واللاأدرية» الطبعة الثانية، المجلد الثانى ص ١٦١ .

(٣) هناك تلاعب بكلمة كون universe الإنجليزية فى هذه الجملة، فهذه الكلمة مؤلفة من كلمتين uni بمعنى وحدة أو واحد و Verse بمعنى تنوع أو اختلاف أو كثرة. وعلى ذلك فكلمة الكون فى اللغة الإنجليزية تعنى «الواحد المتكثر». وهذا هو المعنى المقصود هنا فالانتباه يجعل العالم الذى تشاهده أمامنا «كثرة فى واحد» أو كونا (المترجم).

موضوع متحد. ونحن بفضل انتباهنا الايجابى النشط ندرك الموضوع ككل ولا ندركه بوصفه شيئا يظهر من تركيب عناصره. والفاعل المنتبه لا ينتقى من التنوع غير المتعين العناصر الجزئية التى يمكن أن تتشكل فى وحدة unity بل أنه على العكس قد لا يشعر بوجود بعض هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التى يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التى تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلا فاننى أضفى على العناصر كيفيات معينة لم تكن هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التى يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التى تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلا فأننى أضفى على العناصر كيفيات معينة لم تكن هذه العناصر لتملكها بطريقة أخرى. ومعنى ذلك أن نتيجة نشاط الانتباه هى تكامل العناصر فى وحدة واحدة. غير أننا يجب ألا نوحد بين النشاط التكاملى وبين الخيال البنائى، لأننا فى حالة الخيال البنائى نكون على وعى بالأجزاء التى نبنى منها هذا الكل، بينما فى حالة الانتباه تتكامل العناصر التى تشكل موضوع الانتباه دون أن نشعر بهذه العناصر ولا بعملية التكامل. وبدون نشاط التكامل المتضمن فى عملية الانتباه فأن هذه المنضدة الموجودة أمامى لابد أن تكون عددا هائلا من المعطيات الحسية التى لا يمكن التميز بينها وبين الكثرة غير المتعينة التى تحيط بى. أن الشرط السابق لإدراك المنضدة ككل بوصفها شيئاً متميزاً عن الموضوعات الأخرى لا يكمن فى المنضدة ذاتها بل فى طريقة إدراكى لها ـ أعنى أنه يكمن فى طبيعة الانتباه. أما الأسباب التى تجعل المنضدة تظهر كشكل وسط خلفية بحيث تتميز عن الأشياء الأخرى الموجودة فى مجال الرؤية، فهى عبارة عن مجموعة من القواعد شرحها بالتفصيل أصحاب «نظرية الجشطالت».

ويذكرنا ذلك بما يقوله كانط Kant عن «الوحدة الترنسندنتالية للإدراك الذاتى». فهذا العنصر الموحد لا غنى عنه إذ بفضله تتجمع جميع معطيات الحس فى كل متكامل، وهذه الوحدة للإدراك الذاتى عند كانط ذات فاعلية نشطة فى عملية الربط بين المعطيات الحسية فى صلتها بذاتها. ومن ثم فأن وحدة الكثرة لابد أن يضفيها هذا العنصر الموحدة على الكثرة بنشاطه الخاص.

وكلما استطاع الفرد بانتباهه النشط أن يدرك المظاهر المنوعة لموضوع من الموضوعات فى شيء واحد بعينه، أمكن أن يقال عن هذا الفرد أنه على وعى بوحدته الخاصة. والعكس صحيح أيضا، أعنى أنه كلما كان الفرد وحدة تظهر فى انتباهه النشط، كان الفرد قادرا على إدراك موضوع ما بوصفه شيئاً واحدا. ومعنى ذلك أنه إذا قيل أن هناك شيئًا من الأشياء فالسبب أن هناك شيئا ينتبه إليه وهو ينتبه إليه كشيء واحد رغم تعدده.

معنى ذلك أن وحدة الذات لا يمكن تصورها بدون وحدة الموضوع، فوحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر. وهاتان الوحدتان معا هما تعبير عن النشاط المتضمن فى عملية الانتباه. وطالما أن عملية الانتباه يمكن أن توجه إلا إلى موضوع رئيسى واحد فى لحظة ما، فأنه لهذا السبب يقال أن الفرد لا يستطيع أن يقوم إلا بعمل رئيسى واحد فى لحظة بعينها.

ويجمل بنا هنا أن نسوق للقارىء تعريفا دقيقا ـ كبر أو صغر ـ لما نعنيه بكلمة «الفرد». يقصد بلفظ «الفرد» الكل العضوى «الذى تتصف أجزاؤه بصفات خاصة من حيث علاقتها بالكل. ومثل هذا الكل ليس مجرد تجميع لأجزاء مستقلة بل هو مركب من أجزاء تتحدد من حيث علاقاتها بهذا الكل. والكل الذى تتحد أجزاؤه بهذه الطريقة لا يكون سوى شيء رئيسى واحد فى لحظة معينة. لكن ما المقصود بالشيء الرئيس الواحد..؟ هذا ما عبر عنه السير تشارلز شرنجتون Sir Charles Sherrington بقوله:[1] «أنه فعل حركى من هذا النوع الذى لا يكون لأى حادث آخر يقع معه إلا اقتران ضئيل للغاية فى الذهن، فى حين أنه هو نفسه يكون له اقتران تام وكامل، أنه ليستطيع أن يفرغ ما بالذهن تماما فى «ذاته»..» وإذا ماترجمنا هذه العبارة إلى اللغة التى نستخدمها أمكن لنا أن نقول: أن الشيء الرئيسى الواحد الذى يكون عليه الفرد بما هو كذلك فى لحظة ما هو فعل الانتباه الموجه أساسا إلى موضوع واحد بعينه.

---

(١) «الإنسان وطبيعته» ص ١٧٢ .

وهذا الموضوع قد «يمتص» أو يستغرق انتباهنا كله بحيث نجد أن الموضوعات الأخرى التى تقع فى مجال الانتباه تنزاح إلى خلفية هذا المجال. ويستمر «سير تشارلز شرنجتون» فيقول[١]: «هناك مراتب من الفعل. فنحن نعتقد فى أنفسنا، وفى غيرنا من الناس، أننا مشغولون فى هذه اللحظة أو تلك بهذا العمل أو ذاك. وهذا حق. فكل منا فى أية لحظة من لحظات اليقظة عبارة عن حزمة كاملة من الأفعال المتآنية؟ ووسط هذه الحزمة هناك فعل رئيسى واحد أو فعل مركزى بعينه تتركز عليه نظرتنا الخاصة بوصفه الفعل الذى نقوم به أساسا فى هذه اللحظة الراهنة. وأيا ما كان هذا الفعل الرئيس فأن هناك أفعالاً أخرى تشترك معه وتتحد به وتساهم فيه بعضها بنصيب كبير وبعضها الآخر بنصيب أقل. وهناك أفعال أخرى بعضها لا يكون له علاقة على الاطلاق بهذا الفعل الرئيسى وبعضها الآخر تكون علاقته ضئيلة للغاية، لكن لا توجد حالة من الحالات تكون فيها هذه الأفعال الجانبية مزعجة للفعل الرئيسى المركزى. وعلى ذلك فكل منا فى أية لحظة عبارة عن نموذج للفعل الإيجابى النشط، نموذج بسيط من شرائح كلها ثانوية بالنسبة للفعل الأساسى. ولا يسمح لأى جزء من أجزاء هذا النموذج بازعاج الفعل المركزى الأساسى. أنه لو حدث ذلك لتغير النموذج كله ولأصبحت الشريحة المزعجة هى الفعل المركزى فى نموذج جديد يزيح النموذج السابق ويحل محله. وتصبح هذه الشريحة الرئيسية تاجا للفعل الموحد فى اللحظة الراهنة».

ومن ثم فأن القول بأن الجوانب المختلفة من الفرد تتقارب وتتحد فى نشاطها هو ـ فيما يبدو ـ العلامة المميزة لما نسميه بالفردية. وبعبارة أخرى فأن اتصال الزمان فى نشاط أجزاء نسق ما، يجعل من هذا النسق كلا متكاملا. ومعنى ذلك أن الإنسان فى حالة الفعل يكون فردا[٢]، أى كلا تلتحم أجزاؤه تماما. فإذا كانت الأجزاء المتعددة

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

(٢) كلمة الفرد Individual فى اللغة الإنجليزية تعنى حرفيا ما لا ينقسم وهذا هو المعنى المقصود هنا (المترجم).

التى يتكون منها تركيبه العضوى قادرة على القيام بأفعال منفصلة، فأن هذه الأجزاء كلها تتحد وتتآذر ـ حين يعمل ككل عضوى ـ لتقوم بعمل واحد، لأن الفرد لكى يتحد فأنه لا يحتاج إلى مركز مكانى موحد، وإنما اتحاده يكفله تماما تعاون الأجزاء واتجاهها نحو فعل واحد: «فالاتصال الزمانى فى النشاط يعفى من الحاجة إلى التركيز فى المكان»[١].

والقول بأن وحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر يتضح تماما حين نقول أن خبرة الشخص المنتبه فى أية لحظة من اللحظات هى نفسها عبارة عن وحدة، فأيا ما كانت عناصر هذه الخبرة فأنها تتحد وتلتحم فى نمط واحد أو أنموذج واحد له مغزاه: «أن الجانب الوحدوى للخبرة فى لحظة ما هو نفسه جانب من وحدة «الأنا». وهناك أشكال سيكولوجية تسمى بالأشكال المزدوجة المنظور لأنها تبدو فى لحظة شكلا معينا وفى لحظة أخرى شكلا آخر.. ولكنها باستمرار هذا الشكل أو ذاك. أليس من التبسيط المفرط أن نشبه ذلك بتفسير الذهن «للآن» على أنها باستمرار موقف له معنى واحد..؟ أن الخبرة المتكاملة هى التى تعتبر موقفا واحدا فى لحظة معينة تماما كما أن الفرد المتكامل حتى بالنسبة لأولئك الذين ينظرون إلى الفرد على أنه آلة ـ آلة تستطيع القيام بأعمال كثيرة، ومع ذلك فهذه الآلة لاتستطيع أن تقوم فى اللحظة الواحدة إلا بعمل رئيسى واحد..»[٢].

(٣٤) أن ما يمكن أن نسميه بلحظة الانتباه هو على وجه الدقة ما يتألف منه حاضرنا ـ غير أن لحظة الانتباه ليست لحظة من لحظات الزمان الرياضى[٣]، فهى تستغرق وقتا من الزمن كما أن لها مدة معينة. وينبغى أن نفعل ذلك بمعنى «سابق» «ولاحق» كما تطبق على لحظات العالم الفزيائى. أعنى أن لحظة الانتباه تستغرق وقتا

(١) نفس المرجع ص ٢٧١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(٣) الزمان الرياضى هو الزمان الذى يستخدمه العلم فى أبحاثه، وهو يقوم على قياس حركة الأفلاك والكواكب أو بعبارة أخرى هو مقياس للمكان أو للمسافات التى يقطعها جرم ما. وهو لهذا يختلف عن الزمان النفسانى الذى نحياه ونشعر به، والذى يطلق عليه اسم الديمومة أو المدة (المترجم).

من جـانب المنتبـه وهى لهـا مدة أى فـتـرة من التتـابع الموضـوعى من جانب العـالم الطبيـعى (الفزيائى). فكيف يمكن إذن أن نسـميهـا حاضرا ونحن نـعرف أنه يمكن تحليلها إلى مـا قبل وما بعـد..؟ يبدو أننا نقع فى مفـارقة حين نقول أن لحظة الانتـباه هى برهة تتضـمن «قبل» و«بعد» لكن ليس لـها ماض ولا مسـتقبل، وإنما ينظر إليـها ككل هو الذى يشكل ما نسمـيه بالحاضر الرواغ Specious present، غـيـر أن هذه المفارقة الظاهرية يمكن حلها إذا ما فحصنا الطريقة التى ندرك بها الحركة.

بفضل التجـارب المشهورة التى أجراها «فرتهـيمر»[1]، أحد مـؤسسى مـدرسة الجشطالت ـ على إدراك الحركـة أصبحنا نعرف أن الحـركة يدركها الاحسـاس نفسه المتآنى مع الجسم المتحرك، وأن الحركة ليست منتجة تركيبية لعدد غير معين من النقاط المتتـابعة التى ندرك كـل منها إدراكا سكـونيا، بل أن سلسلة الحـركة كلهـا تدرك مرة واحدة داخل لحظة الانتـباه، وهى كلها تدرك على أنها حـاضر، ومن المسلم به أن أية عملية لابد أن يـكون لها بداية ونهاية، ولابد بالتالى أن يكون فـيها شىء يسبق شـيئاً آخـر. ومع ذلك فليس فى سلسلة الحـركة هذه نقـطة يمكن أن ينظر إليـها على أنهـا ماضـية إذا ما قورنت بـغيرها من النقاط، والـسبب ببساطة أنـنا لا نجد نقطة أدركناها قبل غـيرها لأن إدراك السلسلة يتم ككل، فـإدراك الحركة هو إدراك مـتآن. والنتيـجة التى وصل إليها «فرتهـيمر» تدل على أن المخ فى حالة الإدراك لا يتخذ وضـعا معينا ثم وضعا آخر بعد ذلك بحيث يكون كل منهمـا مستقل عن الآخر، ثم يقوم بالتأليف بينهما لإدراك الحركة. وبعبارة أخرى فأن الحركة ليست تأليفا من احساسات متعددة، كلا، ولا هى نتـيجة اسـتدلال عقلى، وإنما تدرك الحـركة إدراكا مـباشرا فـهى معطى حـسى وليست تركـيبـة ذهنيـة. وعمليـات المخ فى حـالة إدراك الحركـة هى عمليـة ديناميـكيـة أعنى عـمـليـات تتـفـاعل بعـضـهـا مع بعض وتتـحـرك، وربما سـاعـد

(١) ماكس فـرتهيـمر Max Wertheimer (١٨٨٠ ـ ١٩٤٣) عالم من عـلماء النفس الألمان ومن كـبار مؤسسى مدرسة الجشطالت أجرى تجارب على ظواهر الخداع الحركى ومن أهمها الظاهرة التى أطلق عليـهـا اسم «ظاهرة فى Phi Phenomenon» ولقد كـان وقوف «فرتهـيمر» علـى هذه الظاهرة عام ١٩١٢ نقطة البـداء فى إنشـاء هذه المدرسـة الجـديدة فى علم النفس أهم مـؤلفـاته «التـفكيـر المنتج» (المترجم).

ذلك فى حل مشكلة زينون الايلى القديمة، فالخطوة التى يخطوها «أخيل Achilles»[1] ليست مركبة من نقاط منفصلة، لكنها عملية واحدة، أو خطوة واحدة، أو واقعة واحدة، ونحن ندركها على أنها كل واحدة يقبل القسمة لكنه لا ينقسم بالفعل.

وينبغى أن نفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضى على نحو ما يطبق على الحوادث الطبيعية، فالأولى لها ديمومة بينما الثانية ليس لها هذه الديمومة. ومعنى ذلك أنه لو كان من الممكن توضيح لحظة الانتباه بخط له بعد واحد، فأننا يمكن أن نتخيل اللحظة الفزيائية كنقطة ليس لها بعد على الاطلاق و«الآن» الموجودة فى الخبرة ليست نقطة بين سلسلة ماضية من النقاط وسلسلة مقبلة كما هى الحال فى النقطة الرياضية، إذ الواقع أن مثل هذه النقطة الرياضية سلب للزمان. أن لحظة الخبرة التى يتألف منها حاضرنا هى برهة تحوى فى جوفها لحظات العالم الفزيائى الماضية والمقبلة فى آن معا. ومجال الانتباه هو دائماً موضوع واحد بمعنى أن تنوع الديمومة بداخله ـ وهو التنوع الذى يمكن أن نعرفه من الناحية العقلية بتحليل لاحق ـ يشكل مركبا واحدا لا يقبل القسمة». الحاضر «رواغ» وهو بهذا الشكل جزء حقيقى من الديمومة، وليس مجرد قطاع عرضى ينقسم إلى ماضى ومستقبل كما تتطلب مقتضيات التحليل. وتأثر الفرد بالزمان لا يتخذ شكل الفجائية لكنه يتخذ شكل الديمومة. والواقع أنه طالما أن كل جزء من أجزاء الديمومة لابد أن يكون ـ كما يقول أسبنوزا ـ هو نفسه ديمومة فأن الحاضر الذى نخبره من الزمان لابد أن يكون «رواغا»، لأنه ما لم يكن كذلك فأن الزمان الخالص لا يمكن أن يحوى حاضراً ولابد أن يختفى كل إدراك. ولن يبقى ماض نتذكره ولا مستقبل نتوقعه، إذ لابد أن يختفى مع الحاضر كل إمكان للذاكرة أو التوقع»[2].

---

(١) شخصية من شخصيات الالياذة. ويضرب به المثل في السرعة، وقد برهن زينون الايلي في إحدى حججه ضد الحركة أن أخيل لا يستطيع أن يسبق السلحفاة (المترجم).

(٢) هـ. ف. هاليت H.F. Hallett: «فكرة الأزلية Aeternitas» ص ٢٠ .

أن انتباهنا الإيجابى النشط إلى الواقع هو الذى يكون كلا من عناصر سابقة ولاحقة أو «ما قبل وما بعد» ـ يتضمنها حاضر الديمومة. ولأن عملية الانتباه هى نفسها عبارة عن فعل، وليست مجرد حالة سلبية متقبلة passive من حالات الوعى فأن الحاضر الرواغ فى خبرتنا لا يبقى ساكنا لكنه يتحرك باستمرار حركة أمامية نحو المستقبل: «اننا نتعرف على العناصر الماضية فى الحاضر الرواغ بوصفها ماض لانزلاقها المستمر نحو الماضى الذى لا ندركه لكنا نتذكره فحسب. أما عناصر هذا الحاضر المقبلة بوصفه مستقبلا فنحن نتعرف عليها حين تلقى ظلالها على المستقبل، أعنى على ذلك الذى يمكن أن نتوقعه أو نتخيله لكنا لا نستطيع أن ندركه»[1].

وأنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ الاستخدام المألوف لكلمة «حاضر» حين نطبقها على فترات طويلة من الزمان، فنحن نستطيع أن نتحدث حديثا مفهوما تماما عن الحرب الحاضرة، وعن حركة الإصلاح الاجتماعى الحاضر، بل أننا نستطيع أن نقول ذلك على فترات تستغرق سنوات طويلة. ومثل هذا الاستخدام لكلمة «الحاضر» استخدام مشروع طالما أنه يشير إلى عملية واحدة من عمليات النشاط. وهذا هو المبدأ نفسه الذى نطبقه على لحظة الانتباه حين ينظر إليها على أنها لحظة حاضرة رغم مدتها الزمنية.

وواضح أنه من الطبيعى جدا أن نوسع لحظة الانتباه أو أن نضيقها عن طريق الخيال، ففى استطاعتنا أن نتصور فترة طويلة من الزمان على أنها حاضر رواغ واحد بالقياس إلى انتباه آخر قد يكون أكثر شمولا من انتباهنا. وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نتخيل أن مجال الانتباه أخذ يتضاءل حتى أصبح يتضمن نقطة لامتناهية فى الصغر. ونستطيع فى الحالة الأولى أن نواصل الصعود فى السلم حتى نصل إلى اللاتناهى ونبلغ فكرة الأبدية التى يمكن إدراكها بلمحة واحدة وبقوة قد لا تقل عن قوة الله. بينما نستطيع فى الحالة الثانية أن نواصل الهبوط حتى نصل إلى ما يسمى بالنقطة الرياضية وهى النقطة التى لا بُعد لها. لكن ينبغى علينا ألا ننسى أن الفكرة

(١) نفس المرجع، ص ٢٢ .

التى نصل إليها فى أى من الحالتين ليست إلا خيالاً يقوم على أساس واقعة معينة هى المدة التى تستغرقها لحظة الانتباه.

(٣٥) والتفرقة بين عناصر معينة يتكون منها المجال الذى يشكل موضوع الانتباه فى لحظة معينة، تصل بنا إلى نقطة هامة هى: التفرقة بين الانتباه المتصل وأفعال الانتباه، فهناك عملية انتباه مستمر إلى «الحاضر المتصل» بوصفه كلا يشكل أرضية معينة. ونستطيع أن نميز داخل هذه الأرضية بين أجزاء معينة، وكل لحظة من لحظات هذه التفرقة تشكل فعلا من أفعال الانتباه، لكن الموضوع الحاضر أمام الانتباه لا يمكن أن ينحل بواسطة هذه الأفعال إلى كثرة منفصلة. كلا ولا يمكن أن ينحل الانتباه المتصل إلى أفعال منفصلة فالكل الموضوعى لا يزال كلا متصلا يتحرك إلى الأمام، ولا يزال فعل الانتباه متصلا، وهو يظل كذلك رغم توزيعه المختلف وسط أجزاء المجال التى يمكن أن تتميز.

(٣٦) سبق أن قلنا أن الجانبين اللازمين للنفس هما الانتباه وموضوعه. كما قلنا أنه لا يمكن أن يكون هناك انتباه بغير موضوع ينصب عليه هذا الانتباه، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك موضوع ينصب عليه الانتباه بغير ذات تنتبه. وقد يظهر هنا سؤالان: الأول هو: من الذى ينتبه..؟ والثانى: هل يمكن أن نضع خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه..؟

أما الإجابة عن السؤال الأول فهى: أن الذى ينتبه هو الفاعل السيكوفزيقى ... [١] Psycho-physical agent ككل متكامل، فهناك أولا حواسه التى تعتبر أمثلة نوعية للانتباه، فهو حين يرى : ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى الرؤية. وهو حين يسمع ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى السمع.. وهكذا، لكن الحواس ليست هى كل شىء، فهناك أيضاً الانتباه إلى الأفكار. والواقع أن الانتباه كله إنما يكون لمضمون فكرى طالما أننا لا ننتبه إلى الإدراكات إلا كمضمون فكرى

(١) المقصود بالفاعل السيكوفزيقي هنا الشخص المنتبه بجانبه الجسمي والنفسي في آن واحد أو كما يعملان معا في كل متكامل (المترجم).

فحسب، ومن هنا فأننا قد نقبل نظرية هيوم فى «الانطباعات والأفكار» بشرط أن نضيف إليها حقيقة هامة هى أن هذه الانطباعات وهذه الأفكار تكون موضوعاً للانتباه.

الفرد فى تكامله هو الذى ينتبه، ومن هنا كان الانتباه هو الخاصية الجوهرية للكائن الحى. والنفس هى الكائن الحى بقدر ما ينتبه. وليس هناك فرق فى ذلك بين الصور الدنيا من الكائنات الحية والصور العليا منها. بين النبات والموجودات البشرية، اللهم إلا فى درجة تعقد موضوع الانتباه. ولقد وجد أرسطو فى دراسته لطبيعة النفس أن الأنواع المختلفة من الأنفس ليست متشابهة أتم التشابه بحيث يمكن أن يكون لها كلها تعريف واحد من مظهرها المتواضع فى النبات إلى القمة التى تصل إليها فى الإنسان. كما أن هذه الأنواع من الأنفس ليست مختلفة اختلافاً تاما بحيث لا نستطيع أن نجد لها طبيعة مشتركة بين كل تنوعاتها. وأشكال النفس تمثل سلسلة لا تناسب فيها بحيث نجد أن كل شكل منها يفترض الأشكال السابقة دون أن تتضمنه هذه الأشكال. والنفس الدنيا هى النفس الغاذية وهى لهذا توجد فى جميع الكائنات الحية، ثم تأتى بعد ذلك النفس الحاسة التى توجد فى الحيوانات وحدها ولا توجد فى النبات ثم نجد أخيرا قوة خاصة بالإنسان هى النفس العاقلة.

ولو تأملنا قليلا هذا التصنيف الأرسطى للنفس ـ من وجهة النظر التى نأخذ بها ـ لوجدنا أن العامل المشترك والأساس فى جميع هذه الأشكال هو الانتباه مع اختلاف موضوعه، واختلاف درجة تعقيده. فالوظيفة الغاذية الموجودة فى النبات والحيوان على السواء، والتى لابد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى، تفترض سلفا انتقاء العناصر المناسبة للتغذية. والانتقاء مستحيل بدون الانتباه، لأننا لا نعنى بالانتقاء مجرد تقبل الكائن الحى لمجموعة من العناصر وسط عناصر أخرى كما هى الحال مثلاً فى «الغربال» الذى يستبقى الجوامد من حجم معين ويترك الباقى، أو قطعة الكربون التى تقوم بدور المرشح، لكننا نقصد ذلك الانتقاء النشط الفعال الذى يأخذ العناصر التى يحتاج إليها ويستعبد العناصر الأخرى. والانتقاء المتضمن فى

نشاط النفس الغاذية واضح. أما النفس الحاسة فليس لها وظيفة الإدراك فحسب، لكن لها أيضاً وظيفة الشعور باللذة والألم، وهى تنشأ كنتيجة للوظيفة السابقة لكى تستطيع التمييز بين الأشياء المختلفة فتأخذ منها ما هو سار وتترك ما هو مؤلم، أعنى أن تقوم بالانتقاء والاختيار ايجابا وسلبا. والوظيفة الخاصة بالنفس العاقلة عند الإنسان هى تشكيل التصورات المجردة: الحكم والاستدلال. حلل كل عملية من هاتين العمليتين وسوف تجد أنها تعتمد على الانتباه إلى جوانب معينة فى أفكار معينة دون غيرها، ففى حالة تكوين فكرة مجردة ينتبه المرء إلى خاصية أو أكثر من خصائص الواقعة الفردية العينية كاستدارة القرش مثلا أو الجانب العقلى فى الإنسان. وحين يصدر المرء حكما فهو بهذا الحكم يحيل مضمونا فكريا إلى واقع متجاوز لهذا الفعل سواء إذا كان الحكم سلبا أو إيجابا. وتلك صورة من صور التجريد: تجريد لخصائص فكرية وتجريد لجانب من الواقع وبينهما تتم المقارنة وتحدد العلاقة بأنها موجبة أو سالبة. والاستدلال يعنى اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء وهذا الاكتشاف من ناحية أخرى يتضمن الانتباه إلى جوانب معينة فى هذه الأشياء ويستبعد جوانب.

ومن ثم فأن النفس فى جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحى، وأكثر وظائف الجسم الحى. ما هوية هو أن ينتبه، ومن هنا ترانا ننكر وجود الحياة فى الجسم الذى لا يكون إلا موضوعا للانتباه دون أن ينتبه هو نفسه لاختيار شىء ورفض شىء آخر. لكن قد يقال أنه من المستحيل أن يكون الذهن صفة تلحق بالجسم لأن: «.. الجسم وكل جزء منه يمكن للذهن أن يدركه تماما كما يدرك أى موضوع محايد»[1]. وهذا الكاتب نفسه الذى أثار هذا الاعتراض يطلب الالتجاء إلى الوقائع المباشرة لإقامة الدليل، ومثل هذا الالتجاء إلى الوقائع المباشرة هو كل ما نطلب: فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك جسمه ككل..؟ أن مصدر الخطأ - فيما يبدو - هو الظن بأنه طالما أن من الممكن لشخص آخر كعالم الفسيولوجيا - مثلا - أن يدرك جهازى

(١) هـ. و. كاد H. W. Cam: أفكار تأملية Cogitans Cogitata الطبعة الأولى ص ١٥ .

العصبى كما يدرك أى جزء آخر من أجزاء جسمى سواء بسواء. فأنه من الممكن بالنسبة لى أيضاً أن أدرك هذه الأجزاء. أو ربما كان مصدر الخطأ الظن بأنه طالما أننى أستطيع أن أدرك بعض أجزاء جسمى إدراكا مباشراً أحياناً، وفى المرآة أحيانا أخرى، فلماذا لا أعتقد فى نفسى القدرة على إدراك التكوين العضوى ككل..؟ غير أن إدراكك لبعض الأجزاء من جسمك شيء، وإدراكك للتكوين العضوى ككل شيء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف، ناهيك بإدراك التكوين العضوى وهو يقوم بوظيفة ما.

(٣٧) أما الإجابة عن السؤال الثانى الخاص بالخط الفاصل بين الانتباه وموضوعه ، فلابد أن نقول أولا أن مثل هذا السؤال تناسى أن الانتباه فعل، وبالتالى فهو لا يمكن تصوره كشيء قائم بذاته مستقل عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل، فكل منهما يعبر عن نفسه من خلال الآخر: وإلا فأين يمكن ياترى أن نجد الخط الفاصل بين التقطيع Cutting والقطع Cut، وبين فعل الرؤية Secing والرؤية وقد انتهت Seen، وبين الاستماع hearing والسمع heared وبين فعل الكتابة Writing والكتابة Written..؟ «لا يمكن أن يكون هناك خط فاصل بينهما لأن الفعل هو العمل فى حالة الأداء doing، ونتيجة الفعل هى العمل وقد انتهى. ومن هنا يظهر الانتباه فى الموضوع الذى ننتبه إليه كما يظهر أى فعل آخر فى موضوعه. ونتيجة فعل الانتباه ومحصلته هى تكامل العناصر التى يتألف منها موضوع الانتباه، فإدراك المنضدة الموجودة أمامى هو محصلة لفعل الانتباه والعناصر بما هى كذلك ليست من خلقى وإنما هى محسوسات Sensa[1] بالقوة تتحول إلى شيء بالفعل حين أجعلها موضوعاً للانتباه، وهكذا نضفى عليها صفة الكلية wholeness وهى صفة لم تكن لها من قبل لأنها ـ فى ذاتها ـ لا تملكها. ومن خلال نشاط الانتباه الذى أقوم به أميز بين حدود «المحسوسات Sensa» واتصالها بالقوة، وفى هذا الاتصال

---

(١) كان الفيلسوف الإنجليزي «ش. د. برود C. D. Broad» هو الذي أدخل هذا المصطلح: «المحسوسات Sensu» والمفرد «المحسوس Sensum» في الفلسفة الإنجليزية ثم شاع بعد ذلك. وهو يرادف مصطلح «المعطيات الحسية Sense - data». (المترجم).

الموضوعى لا يوجد ثمة خط يفصل بين «الأشياء» لكن انتباهى الانتقائى هو الذى يفرض مثل هذه الخطوط الفاصلة. وبالتالى هو الذى يشكل «الأشياء» فمجموعات «المحسوسات Sensa التى تتكامل فى موضوع معين هى محصلة لفعل الانتباه، فالفعل هو الذى يحدث التغير، والمحصلة هى التغير الذى حدث، وكلما كانت «الذات» هى الفاعل كان هناك باستمرار فعل ما، وهذا الفعل يعتمد على نشاط الفاعل وإيجابيته ولا يعتمد على مجرد الربط بين الحوادث الذهنية والحوادث الطبيعية: «أن التحليل.. الذى يرى أن الفعل يتألف من حادثتين إحداهما ذهنية والأخرى مادية مع علاقة فعلية de facto بينهما، ليس مجرد تحليل ناقص، لكنه يعنى إلغاء الفعل تماما، لأنه يعنى إمكان التفكير فى الاستقلال الجوهرى لما عمل منفصلاً عن الفعل الذى تم به، وإمكان تصور الفعل الذى انتهى على أنه فعل تام، بل على حادث وقع مصادفة»[1].

(٣٨) الجسم الحى بمقدار ما ينتبه إلى شيء ما، وبمقدار ما يختار ويرفض هو النفس أو الذات The self. وتصور الجسم المنتبه، أو الجسم الذى له خاصية الانتقاء والرفض يعطينا - فيما يبدو - أملا فى حل مقنع لكثير من المشكلات. فالمشكلة القديمة عن العلاقة بين النفس والجسم لن تظهر بعد ذلك مع مثل هذا التصور، ذلك لأن الجسم الحى فى حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفزيائى والجانب السيكولوجى فى آن معا بحيث لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر، فبدون الجسم الحى يصبح الانتباه مجرد كلمة جوفاء لأن هذا الجسم نفسه هو الذى ينتبه. والظن بأن الانتباه موجود مستقل عن الجسم يشبه الظن بأن «الفأسية axity» مستقلة عن الفأس axe والجسم بدون الانتباه يصبح من ناحية أخرى مجرد كتلة هامدة من المادة: احذف خاصية الانتباه من أى كائن حى، أو جرد هذا الكائن الحى من القدرة على الاختيار والانتقاء، ولن يبقى بعد ذلك أى فرق حقيقى يجعله مختلفا عن المادة

---

(١) ج. ماكمسري J. Macmuraay: «ما الفعل ..؟ ?What is Action» محاضر الجمعية الأرسطية، المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

الجامدة. فعلاقة النفس بالجسم ـ أعنى الجسم الذى ننسب له خاصية الانتباه والقدرة على الانتقاء ـ هى إذا ما استخدنا تشبيه «برجسون Bergson» المشهور: علاقة حد السكين بالسكين، فعن طريق الحد تعمل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنات يمكن الفصل بينهما.

(٣٩) الانتقاء شرط ضرورى للغرضية Purposiveness التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانبا متميزا عن الجانب الجسمى.. بل أن الغرضية تؤخذ أحياناً كمقياس لوجود الذهن. ولا يمكن أن يكون هناك نشاط غرضى دون اختيار وانتقاء لما يساعد الكائن الحى ورفض لما يبدو أنه يضره ويؤذيه. ومن ثم فأن الانتقاء والرفض هما الخاصيتان الأساسيتان للانتباه. وقد يتم الانتقاء بطريقة مباشرة كما هى الحال فى النبات الذى يأخذ من التربة مباشرة العناصر التى تساعد على النمو. وقد يتم أيضاً بطريقة غير مباشرة حين يتجه إلى الوسائل التى تؤدى إلى غاية بعيدة، كما هى الحال فى الغرائز الحيوانية. وقد يتضمن الروية والاختيار كما هى الحال فى الإرادة البشرية لكن الصفة الأساسية واحدة سواء فى النبات أم الحيوان أم الإنسان وهى أن الكائن الحى يقوم بعملية انتقاء.

(٤٠) وعلينا أن نناقش الآن بشىء من التفصيل الخصائص التى يتميز بها الإنسان بوصفه موجودا عاقلا حتى تتأكد من أن الانتباه هو العامل المشترك الضرورى بينها جميعاً.

ولنبدأ بالصفات الأولية للعقل intellect وهذه الصفات ـ على نحو ما ذكر «بين Bain» ثلاث صفات رئيسية هى: [1]: ـ

١ ـ الفرز أو إدراك الفروق بين الأشياء Discrimination

٢ ـ الاستيعاب أو التمثل Assimilation

٣ ـ الحفظ أو الاستبقاء Retentiveness

فبداية المعرفة هى فرز شىء عن شىء آخر، أو إدراك الفروق بين الأشياء. ونحن ما لم نتأثر تأثيرا متميزا بأشياء مختلفة على نحو ما نتأثر مثلا بالحرارة، واللون

(١) أ. بين «العلوم الذهنية والعلوم الأخلاقية» (عام ١٨٦٨) ص ٨٢ ـ ٨٤ .

الأحمر، واللون الأزرق ـ فأننا لن تتأثر على الاطلاق. وكلما كنا أكثر إدراكا للفروق بين الأشياء، كنا أكثر تعقلا، أو ارتفع إدراكنا من الناحية العقلية. لكن كيف يمكن لنا أن نفرز الأشياء أو أن ندرك الفروق بينهما..؟ لا يمكن أن يتيسر لنا ذلك إلا بالانتباه إلى جانب واحد من جوانب الخبرة والعزوف عن بقية الجوانب فى اللحظة التى أقوم فيها بعملية الفرز، ولو أن ذهنى تلقى احساسان، لكنه لم ينتبه إلى أحدهما أولا ثم إلى الآخر بعد ذلك، فأن هذين الاحساسين لن يكونا اثنان بالنسبة له.

أن الشعور بأن هناك اتفاقا بين الأشياء، أو بعبارة أخرى، الوعى بالهوية بين الاختلاف، هو أعظم الجوانب ماهوية فى الأنشطة العقلية. وتلك «.. خاصية نادرة للذهن، تعتمد على اختراق قناع التنوع والإمساك بعناصر التشابه المشتركة (وتلك هى الخاصية) التى تزودنا بالمعيار للعقل..[(١)] ولقد قال أفلاطوون عن قوة التوحيد هذه أنه لو صادف رجلا يستطيع أن يكشف عن الواحد بين الكثير فأنه سوف يسير وراءه كما يسير وراء إله..[(٢)] ومن الواضح أنه يستحل علىَّ أن أعرف أن شيئين يتفقان معا فى جوانب معينة، رغم اختلافها ما لم أكن قادرا على الانتباه إلى جانب معين من الشىء وعزله عن بقية الجوانب. ومثل هذا الانتقاء للجانب الذى أنتبه إليه هو الخاصية الأساسية للانتباه، وهو الشرط الذى تفترضه مقدما عملية التجريد أعنى تجريد هذا الجانب أو ذاك فى الشىء الموجود أمامنا.

ويعتمد الحفظ على دوام الاستثارة الذهنية ومواصلتها بعد اختفاء المثير الأصلى، غير أنه إذا كانت هناك استثارة للكائن الحى تبقى كذاكرة، فلابد أن تكون قد وجدت من قبل كإدراك. ولا يمكن إدراك شىء اللهم إلا إذا انتبهنا إليه وعملية

---

(١) قارن قول هيجل: «أننا لا نقول عن فلان من الناس أنه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحا ملموسا: كالقلم والجمل مثلا» وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابها كبيرا كشجرة الزان وشجرة البلوط، أو المعبد والكنيسة... الخ فنحن باختصار نميل إلى رؤية الهوية في حالة الاختلاف كما نميل إلى البحث عن الاختلاف في حالة الهوية». انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢١٩ وما بعدها. دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ . (المترجم).

(٢) و. س. جيفرونز W. S. Jevons: «مبادىء العلم» (١٩٢٤) ص ٥ .

الانتباه تدل على تلك العملية يمكن للشيء بفضلها أن يصبح موضوعا للوعى إذا ما قورن بغيره من الأشياء الكثيرة التى رغم وجودها فى متناول الملاحظ فأنه لا يلاحظها على الاطلاق.

أن العملية الأساسية ـ بصفة عامة ـ فى جميع ضروب المعرفة هى الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خلال الانتباه. وأكثر العلاقات عمومية بين الأشياء هى الاتفاق والاختلاف، وكل معرفة إنما تعنى إدراك الفرق بين فكرة وفكرة أو بين موضوع وموضوع آخر، غير أن العلاقات لا توجد فى الأشياء نفسها وإنما تخلقها الطريقةا لتى أنتبه بها إلى هذه الأشياء، فبما أننى أنتبه إلى الكتاب الموجود أمامى الآن، فأننى أجده فوق المنضدة، وتحت السقف، وعلى يمين القلم، أو على يسار المحبرة.

(٤١) وسوف نناقش الآن العمليات النوعية الخاصة بالإنسان: كالتجريد وتكوين التصورات، وإصدار الأحكام، والقيام بالاستدلالات ـ وسوف نرى أنها كلها تفترض سلفا الانتباه كشرط أساسى لها. ولقد سبق أن أشرنا إلى هذه العمليات فى الصفحات السابقة بإيجاز شديد لكنها تستحق منا وقفة لنعرض لها بشيء من التفصيل.

أن تعريف التجريد نفسه يظهرنا فى الحال على أنه لا يمكن تصوره بدون الانتباه، فالتجريد هو الانتباه إلى خصائص معينة فى الشيء واستبعاد خصائص أخرى. «التجريد يعنى وفقا للاشتقاق اللغوى سحب (الانتباه) من شيء من الأشياء لكى نركزه على شيء آخر.. وعلى الرغم من أننا نتحدث عن التجريد عادة على أنه تحول من المختلفات إلى المتشابهات، فأن هذه العملية نفسها تظهر فى صور أخرى.. فإذا افترضنا أن هناك موضوعين يتشابهان تشابها تاما (كما هى الحال فى التشابه الشديد بين خروفين مثلا) فأننا نجد أنفسنا فى حاجة إلى بذل جهد فى عملية التجريد حتى تتغاضى عن جوانب التشابه وتتنبه إلى جوانب الاختلاف»[(١)]. ومن ثم كان التجريد نتيجة للانتباه إلى نقاط الاتفاق فى الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف، أو

(١) ج . J. Sully «المجمل في علم النفس» (عام ١٨٨٤) ص ٣٤٣ (الحاشية).

العكس، أعنى الانتباه إلى نقاط الاختلاف واستبعاد نقاط الاتفاق، وفى كلمة واحدة التجريد هو انتباه طارد.

والتجريد هو الخطوة الضرورية فى تكوين التصورات: فالتصور هو الفكرة المجرد للطابع الذى تتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية، وهو ينشأ من الانتباه إلى بعض خصائص الموضوع أو لعدد الموضوع أو لعدد من المضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص الأخرى، ففى تكويننا لتصور عام أو فكرة مجردة عن المربع مثلا ترانا ننتبه إلى موضوعات مربعة متعددة ثم تسقط منها المواد التى تتركب منها هذه الموضوعات، وكذلك الأماكن التى تشغلها وحجمها ... الخ وننتبه فقط إلى شكلها، وبذلك نكون فكرة عن الطابع الذى تتفق فيه هذه الموضوعات أعنى أننا نكون تصورا للمربع.

وحتى لو قيل (كما قال ـ مثلا باركلى وهيوم) أنه من المستحيل أن نجرد شيئا من شيء آخر، أو أن نتصور الخصائص منفصلة لأنها لا توجد منفصلة على الاطلاق، وأن الكلى يعتمد على جزئى يكون ممثلا لغيره ـ فسوف يبقى صحيحا مع ذلك كله أننا نستطيع بفضل الانتباه وحده إلى نقاط التشابه بين أعضاء الفئة الواحدة واستبعاد نقاط الاختلاف، أن نعرف الجزئى الواحد على أنه ممثل للفئة بأسرها.

ومن هنا فأن عملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدما بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار. وقل مثل ذلك فى الحكم، فالحكم هو الفعل الذى يحتل مضمونا فكريا إلى واقع متجاوز لذلك الفعل، ونحن فى مثل هذه الإحالة للمضمون الفكرى إلى الواقع المقابل ترانا نقارن بين تصورين من حيث علاقتهما بموضوع مشترك. وطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات، وطالما أن التصورات جاءت نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، فأن الحكم ـ بالتالى ـ يفترض مقدما الانتباه الذى يختار ويرفض.

ويمكن أن يقال نفس الشيء فى عملية الاستدلال، فمهما يقال عن الاستدلال من آراء فسوف يبقى فى النهاية أنه إدراك لعلاقات جديدة: «الفعل الأساسى لقوة الاستدلال عندنا يعتمد على إظهار مثل جديد لظاهرة من الظواهر مهما تكن معرفتنا السابقة بشبيه هذه الظاهرة أو مماثلها أو نظيرها أو مساويها.

فالتشابه أو الهوية تظهر فى جميع الدرجات، وتُعرف بأسماء مختلفة لكن القاعدة الكبرى للاستدلال تشمل جميع الدرجات وتؤكد أنه طالما وجد تشابه أو هوية أو مشابهة (بين شيئين) فأن ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر[١]. وإدراك علاقات جديدة بين تصويرين تستلزم بالضرورة درجة من التجريد ـ تجريد للخصائص الجزئية التى نجد أنها ترتبط معا بهذه الطريقة أو تلك، والتجريد كما قلنا هو انتباه طارد.

(٤٢) أن فهم الذات على أنها الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه إلى موضوع ما، يمكن أن يفسر وحدة هذه الذات واستمرارها على النحو التالى: أن وحدة التنوع الحالى للذات يفسره أولا قولنا أن الفاعل فى حالة الانتباه يعمل كفرد أعنى ككل وليس كمجموعة من الأجزاء. ويفسر ثانيا أن الموضوع الذى ينتبه إليه يؤخذ ككل، أعنى كعرض واحد أيا ما كانت العناصر التى يمكن أن نحلله إليها من الناحية العقلية. وبعبارة أخرى: الفرد المنتبه واحد، والموضوع الذى ننتبه إليه واحد باستمرار، رغم كثرته. والواقع أن «واحدية Oneness» الموضوع إنما ترجع إلى وحدة الفرد المنتبه. الشعور بوحدة نشاط الانتباه ترجع «الواحدية» التى يضفيها هذا النشاط على عناصر الموضوع.

ويمكن أن نفسر استمرار الذات من ناحية أخرى بطبيعة ما نسميه باسم «لحظة الانتباه» أو لحظة الشعور. ولقد رأينا أن لحظة الانتباه تتألف من «قبل» و«بعد» دون أن ننظر إلى عنصر «القبل» على أنه تعبير عن الماضى، أو إلى عنصر «البعد» على أنه تعبير عن المستقبل. ذلك لأن «قبل وبعد» هما فى آن معا جزءان من كل واحد هو الحاضر الرواغ. وهذا الحاضر الرواغ يتحرك إلى الأمام بحيث «تنخر» رأسه فى المستقبل ويتوارى ذيله فى الماضى ويبقى فى الذاكرة. وفى هذه الحركة الأمامية المستمرة يصبح ما كان «بعدا» «قبلا». خذ مثلا لحظتين متتاليتين من لحظات الانتباه[٢]. ولنرمز لما هو «قبل» وما هو «بعد» بحرفى أ ب ، و ب جـ على التوالى أن

---

(١) و. س. جيفونز «مباديء العلم» ص ٩ .

(٢) الواقع أن التتالي وحده لا يكفي لتكوين الذات، فمن الضروري أن يكون هناك اتصال لذلك المضمون الذي يلزم لكي نخبر الديمومة من خلال التتالي.

(أ) تمثل عنصر «القبل» فى اللحظة الأولى، كما تمثل (ب) عنصر «البعد». أما فى اللحظة الثانية فـ (ب) تمثل عنصر القبل و(جـ) تمثل عنصر البعد. وطالما أن «البعد» فى اللحظة الأولى هو نفسه العنصر الذى يمثل القبل فى اللحظة الثانية فسوف تكون (ب) متحدة وهى هى فى الحالتين. وبدلا من أن تكون اللحظتان المتتاليتان منفصلتين ومتميزتين بحيث تكتب على هذا النحو (أ ب) و (ب جـ) فسوف تنساب الواحدة منهما فى الأخرى وتشكل تيارا متصلا يكتب على النحو التالى (أ ب جـ..) . وفى مثل هذا التيار المتصل فأننى أظل دائماً فى أية لحظة جزئية نفس الشخص الذى كنته منذ لحظة مضت، لأن أية لحظة جزئية هى فى الواقع حلقة اتصال بين الماضى والحاضر، وهى نفسها جزء من الماضى وجزء من الحاضر فى آن معا.

وعلى ذلك فأننا نحدس «الأنا» فى لحظة واحدة من لحظات الانتباه، لكن عبارة «أنا هو أنا» تحتاج لحدسها إلى لحظتين متتاليتين من الانتباه، غير أننا لا ينبغى أن نفهم التالى على أنه حالات منفصلة، بل نفهمه على أنه سلسلة متصلة.

★★★



الفصـــل الثانى

نشاط الذات

الفصل الثانى

"النشاط الذاتى[1]"

١ ـ حين ينتبه الكائن الحى فأنه يفعل.

٢ ـ التفكير صورة من صور الفعل.

٣ ـ طبيعة الفعل يجب أن تدرس بوساطة الفلسفة.

٤ ـ كلمة «الفعل» كلمة مزدوجة الدلالة فهى قد تعنى:

(أ) الفعل فى حالة الأداء.

أو (ب) الفعل وقد انتهى.

٥ ـ الفعل فى حالة الأداء هو وحده الذى نستطيع أن نخبره.

٦ ـ رأى «يوونج» فى أن الفعل ـ كغيره من عمليات الطبيعة ـ هو تتابع أحداث.

٧،٦ ـ نقد هذا الرأى.

٧ ـ الصلة فى الفعل بين الحدث السيكولوجى والتغير الطبيعى لا يمكن أن يكون مجرد تتابع.

٨ ـ يسلم الكاتب بأن الحدث السيكولوجى يستلزم فاعلا، لكن فكرة الفاعل تتضمن فكرة الفعل المطلوب تفسيرها.

٩ ـ يرى الكاتب أن العملية لكى تكون فعلا، فأن التغير لابد أن يرغبه الفاعل، غير أن رغبة الفاعل تجعل الموقف مختلفا أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية.

١٠ ـ لو كان الفعل عبارة عن سلسلة من الحوادث ترتبط ارتباطا سببيا فلا يمكن أن نعين حدا ينتهى عنده الفعل.

---

(١) self-Activity أو نشاط الذات (المترجم).

١١ ـ الفعل فى حالة الأداء acting لا يمكن لنا ملاحظته، وهو لا يمكن أن يعتمد على علاقة التتابع فحسب.

١٢ ـ الأفعال تختلف عن الحوادث.

١٣ ـ لا يمكن التفرقة بين الأفعال والحوادث عن طريق الملاحظة الخارجية وحدها. بل أن التفرقة لا تتم إلا عن طريق خبرتنا بالفعل فى حالة الأداء.

١٤ ـ لو أننا تعرفنا على التغير على أنه فعل كان فى ذلك تفسير له، أما لو أدركناه على أنه حادثة فأنه يحتاج إلى شىء آخر يفسر حدوثه.

١٥ ـ تقديم السببية لتفسير وقوع الحوادث.

١٦ ـ غير أن فكرة السبب بوصفه «مصدرا» للتغير لا يكون هو نفسه فاعلا «هذه الفكرة» تناقض ذاتى.

١٧ ـ لا يمكن تفنيد الجبرية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا.

١٨ ـ الفاعل السيكوفزيقى هو نفسه سبب كاف للتغير.

١٩ ـ رأى برادلى القائل بأن فكرة النشاط تناقض ذاتى.

٢٠ ـ نقد رأى برادلى.

٢١ ـ وضع مشكلتنا: هل الفاعل بوصفه انتباها يكون منتهيا أم مبتدئا..؟

٢٢ ـ بخصوص الدليل الإيجابى القائل بأنه يشارك فى التغير فأننا نلجأ إلى التجربة، أما فيما يتعلق بالدليل السلبى فأننا نبرهن على تهافت نظرية الخصوم.

٢٣ ـ الخبرة هى المرجع الأخير. خبرة الانتباه يمكن تحليلها إلى حدين بالإضافة إلى علاقة التكيف.

٢٤ ـ فكرة الحرية فكرة أصيلة، أما فكرة الجبرية فهى مشتقة.

٢٥ ـ ليس فى استطاعتنا أن نجاوز خبرتنا.

٢٦ ـ هل يتناقض قانون بقاء الطاقة مع وجهة النظر التى نأخذ بها.

٢٧ ـ عرض القانون بصفة عامة فى إيجاز شديد.

٢٨ ـ عرض القانون مع إشارة خاصة لأفعال الإنسان.

٢٩ ـ ٣٣ ـ ليس القانون فوق مستوى الشك.

٣٥،٣٤ ـ خلق الإنسان للفعل لا يتعارض بالضرورة مع القانون.

١ ـ الذات (أو النفس) هى ثنائية الانتباه إلى موضوع ما، أو هى الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه إلى شىء ما. غير أن انتباه الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل فحسب بل هو فعل، والذات هى أساسا نزاعة وليست متأملة. فالفرد فى حالة الانتباه يفعل أعنى أنه يقوم بعمليتى انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطباعا سلبيا بالموضوع الذى يوجد أمامه.

٢ ـ ومن المألوف عند الفلاسفة التفرقة بين الفعل والتفكير، وهم عادة يقيمون بينها تعارضا بقولهم أنك إما أن تفكر أو تفعل، أعنى إننا حين نفكر لا نفعل، وحين نفعل لا نفكر. ومعنى ذلك أنهم يقصرون الفعل على الحالات التى نتعامل فيها مع الأشياء المادية وحدها أعنى الحالات التى تحدث فيها تغيرا فى العالم المادى، أما حين نفكر فهم ينظرون إلى هذه الحالة على أن المرء يتعامل فيها مع أفكاره الخاصة وحدها. «الفعل actio هو.. واحد من لونين من نشاط الذات، وهو يتعارض مع التفكير Cogitatio فى اتجاه مقصده. فالذات تظهر فى حالة الفعل بوصفها فاعلا يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم. أما فى حالة التفكير فهى تظهر بوصفها عارفة Knower تسعى إلى إحداث تغيرات فى وعينا بالعالم»(١).

غير أننا نريد أن نفهم الفعل على أنه فعل باستمرار سواء أكان يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم المادى، أم إلى إحداث تغيرات فى وعينا بهذا العالم، فالفرد يفعل كلما انتبه، وهو يفعل ذلك باستمرار كائنا ما كان موضوع انتباهه. أما القول بأنه من الصعب ـ أن لم يكن من المستحيل ـ أن نفكر ونتحرك فى وقت واحد

---

(١) ج. ماكمري «ما الفعل؟ what is Action» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص٧٨ .

ما لم يكن آليا automatic فأنه يكشف لنا ـ لا أن التفكير والحركة يحتاجان لاتمامها إلى صورتين مختلفتين من الفعل ـ بل أن فعل الفاعل واحد وهو نفسه باستمرار يوجهه أحيانا نحو الأفكار، ويوجهه أحياناً أخرى نحو الحركة. فلو أننى انتبهت إلى الأفكار فأن الحركة تتوقف ما لم تكن آلية، وإذا ما انتبهت إلى الحركة فأن التفكير يتوقف ما لم يكن سلسلة من تداعى الأفكار.

وعلى ذلك فالتفكير لون من ألوان الفعل، وهو ليس شيئاً يتعارض مع الفعل، إن ما يمكن أن نقابل بينه وبين التفكير هو الحركة الجسمية لأن كليهما يحتاج لاتمامه إلى فاعل قادر على الانتباه والانتفاء، ومن ثم فمن الخطأ أن نقصر الفعل على إحداث تغييرات فى العالم الخارجى، لأن الفعل فعل سواء أكانت التغيرات الناتجة عنه تغيرات تحدث فى العالم الخارجى أم فى عالم الأفكار. وليس ثمة ما يبرر اطلاق اسم الفعل على التغيرات التى أحدثها حين أصفع شخصا ما، بينما ننكر اطلاق مثل هذا الاسم على التغيرات التى تحدث حين أراجع أفكارى وأنا غاضب. والحق أن الأفكار والحركات تتداخل تداخلا شديدا فى بعض الأحيان حتى أنه يكاد يكون من غير الممكن أن ننسب كلا منهما إلى مقولة مختلفة من مقولات النشاط. خذ مثلا موقف أحد العلماء وهو يقوم بإجراء بعض التجارب العلمية فى معمله، أو انظر إلى نفسك حين تحاول أن تربط عقدة: سوف نجد هنا أن الموضوع الذى ننتبه إليه عبارة عن أفكار تعقبها حركة الجسم لكنهما يرتبطان ارتباطا وثيقا حتى انك لتجد أنه من الممكن أن نقول أن مثل هذا الشخص يفكر ويتحرك فى وقت واحد. أنه لافتعال كاذب أن نفصل بين الفعل والتفكير: «فالفصل بينهما على أساس أن أحدهما «فعل» والآخر «فكر»، أو أن أحدهما «مادى» والآخر «ذهنى» هو فصل مفتعل كاذب لأنهما يخصان فردا واحدا متكاملاً هو الفرد السيكوفزيقى بأكمله»[(١)].

٣ ـ الإدراك الحسى إذن فعل ينتج عنه مدرك حسى، والتفكير فعل ينتج عنه فكرة، والتذكرة فعل ينتج عنه فكرة نتذكرها، والإرادة فعل ينتج عنها التغير المراد...

---

(١) تشارلز شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ٢٧١ .

الخ ... الخ، والفرد فى جميع هذه الحالات يعمل شيئاً، فهو ينتبه وينتقى، ونتيجة ذلك إنما تكون عملا من الأعمال التامة a deed. ولن نمل مما سبق أن ذكرناه وهو أن الإدراك الحسى والتفكير، والتذكر، والإرادة ـ هل كلها حالات أو أمثلة للانتباه إلى موضوع معين، هذا الموضوع فى كل حالة من هذه الحالات يتسم بمجموعة من الخصائص المعينة: والفكرة هى نتيجة التفكير والفعل المراد هو نتيجة الإرادة ـ وهذه كلها هى ـ فى نفس الوقت ـ نتائج للعقل الأساسى للذات أعنى لفعل الانتباه. ومن هنا فإذا ما تساءلنا عن طبيعة فعل الانتباه كان معنى ذلك أننا نتساءل عن طبيعة: فعل الإدراك الحسى، والتفكير والإرادة... الخ والحق أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لن تقفا على أرض صلبة اللهم إلا إذا ناقشت وفحصت وحللت تحليلاً تاما وكاملا: طبيعة الفعل. «أن إحدى المنجزات العظيمة التى قام بها «كانط» والتى رفعته درجة عالية فى تاريخ الفلسفة هى أنه قد تحقق بشكل تام أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر.. من أن (المنطق وهو يبحث فى الفكر؟ محدود بنتائج التفكير، وأننا فى حاجة ماسة لإثارة التساؤل حول صور نشاط التفكير. ولقد طبعته تلقائية الذهن فى بحثه عن المعرفة ـ منذ ذلك الوقت ـ المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الحديثة، حتى أن الفيلسوف الذى يسعى إلى العودة إلى الافتراضات الدجماطيقية القديمة، متغاضيا عن المشكلة التى أثارتها معرفتنا للذهن من أنه يقوم بدور ما فى تكوين المعرفة وأنه ليس مجرد مستقبل فحسب ـ مثل هذا الفيلسوف لابد أن نعتبره ساذجا..».

٤ ـ فى دراستنا لطبيعة الفعل، علينا أن نلاحظ أولا وقبل كل شىء أن هذه الكلمة ـ أعنى كلمة الفعل ـ مزدوجة الدلالة ونحن نستخدمها بهذا الأزدواج نفسه. إذ ترانا أحياناً نستخدمها لنعنى العمل فى حالة الأداء the doing، بينما نستخدمها ـ أحياناً أخرى ـ لنعنى بها العمل وقد انتهى أو محصلة هذا العمل ونتيجته the deed ومن ثم كان من الأفضل إذا ما تحدثنا عن الحالة الأولى أن نسميها الفعل فى حالة الأداء acting (بدلا من العمل)، وإذا تحدثنا عن الحالة الثانية أن نسميها «الفعل وقد تم act» فما المقصود بالفعل فى حالة الأداء، والفعل وقد تم..

٥ ـ الفعل فى حالة الأداء acting (وهو العمل فى حالة الأداء أيضاً doing) هو إحداث تغير فى الوجود الداخلى أعنى داخل الإنسان، أو الوجود الخارجى أعنى فى العالم. أنه إحداث مظاهر مختلفة هى التى نطلق عليها اسم الأفعال التامة acts أو الأعمال المنتهية deeds «أنه الجانب الذاتى الذى لا نستطيع ملاحظته فى العملية التى تكون فيها الأفعال التى نلاحظها هى التعبير الموضوعى عنه..»(١) وبعبارة أوضح: العمل له طرفان: طرف داخل الفاعل نفسه (وهو ما نسميه بالعمل فى حالة الأداء؟ وطرف خارج هذا الفاعل هو ما نسميه نتيجة العمل أو محصلته. ونحن نسلم بأن هذه الإجابة ليست إجابة شافية مقنعة لسؤالنا: ما المقصود بالعمل فى حالة الأداء doing..؟ وقد يقول قائل: أن السؤال نفسه مستحيل طالما أن العمل فى حالة الأداء أو الفعل فى حالة الأداء ليس إلا شيئا داخل الفاعل نفسه، ومن ثم لا يستطيع أحد أن يخبره سوى الفاعل ذاته. فإذا أنت قطعت برتقالة نصفين، فلن يستطيع أحد أن يرى بداية هذا الفعل أو الطرف الداخلى منه الذى يقع داخل الفعل نفسه، أن كل ما يستطيع المشاهد الخارجى ملاحظته هو البرتقالة وقد شطرت شطرين، أعنى نتيجة الفعل أو محصلته أو الفعل وقد تم. وقد يقال أنه لو صح ذلك فلن يكون فى قدرتنا أن نقدم تحليلاً كاملا لما نقوم به فعلا حين ننتبه أثناء الإدراك الحسى، أو أثناء التفكير أو الإرادة طالما أن ذلك جانب داخلى، ولن نستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نحيل كل فرد إلى خبرته الخاصة لكى «يخبر» ما يحدث بالفعل أثناء عملية الانتباه.

الفعل ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يتكون من عنصرين أو طرفين هما العمل فى حالة الأداء من ناحية، ونتيجة هذا العمل أو محصلته من ناحية أخرى، والواقع أننا لا نستطيع أن نكون على وعى مباشرة إلا بالعنصر الأول فقط، أما العنصر الثانى فيمكن أن نعيه من الناحية الحسية إذا كان ما نقوم به عملا جسميا:«على أن العنصر الثانى قد ينسلخ أحيانا ـ كما يحدث فى حالات المرض والإصابة ـ وذلك هو غاية ما نصل إليه فى تحليلنا للمركز الثانى الذى هو فعل نؤديه عن وعى بما نفعل، فانظر

إلى ما يحدث حين يفقد عضو فى جسدنا قدرته على الإحساس، مع احتفاظه بقدرته على الحركة، فعندئذ لا يحس الإنسان المصاب بمثل هذا العضو، ولا يدرى أين يكون من جسده إلا إذا رآه، فقد يصاب الإنسان أثناء نومه بخدر فى ذراعه، فتراه حينئذ لا يدرك وجود الذراع إدراكا حسيا، وان يكن يستطيع تحريكه عن وعى بحركته، وفى أمثال هذه الحالات، تظل الأنا واعية بنفسها عن طريق أدائها لفعل ما، ومعنى ذلك أن البقية الباقية من الوعى فى مثل هذه الظروف التى تفقد فيها إدراكنا الحسى بعضو من أعضاء الجسد، لا يكون الحس هو طريقنا إليها، بل الطريق هو وعى الأنا بنفسها وعيا مباشرا بما تنشط به من فعل..»[1] وهذا الوعى المباشر بأنفسنا فى حالة الفعل هو - فيما يبدو - الطريق الوحيد الممكن للتعرف على الفعل من ناحيته الذاتية، أعنى التعرف على الفعل فى جانبه الداخلى من حيث هو فعل فى حالة الأداء يتميز عن الفعل التام، أو عن نتيجة هذا الفعل ومحصلته.

٦ - غير أن أ. س. يوونج A. C. Ewing يرى رأياً مخالفاً[2] فهو يريد منا أن ننظر إلى عملية الفعل فى حالة الأداء (أى الجانب الداخلى من الفعل) بنفس الطريقة التى ننظر بها إلى العمليات التى نشاهدها فى العالم الطبيعى الخارجى. وهو يرى أن الفعل فى أى من الحالتين (الداخلية أو الخارجية) هو مجموعة من الحوادث التى ترتبط ارتباطا سببيا. والصلة الضرورية بين الحوادث فى عملية «الفعل فى حالة الأداء هى نفسها الصلة الضرورية الموجودة فى تدفق الفيضان وإن كانت عملية الفعل فى حالة الأداء التى ننسبها إلى فاعل تختلف عن هذه العملية الطبيعية، فهى لا تختلف عنها إلا فى أن طبيعة حوادثها مختلفة. وهو ينتهى من تحليله للفعل إلى أن للفعل خمس خصائص:

١ - لابد أن يتضمن حادثا سيكولوجيا وحادثا فسيولوجيا.

٢ - الحادث السيكولوجى لابد أن يكون جانبا من السبب للحادث الآخر.

---

(١) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ٣٢٨ .

(٢) قارن: «ما الفعل..؟» فى محاضر الجمعية الأرسطية، المجلد السابع عشر ص ٨٦ - ١٠١ .

٣ ـ يجب ألا تعتبر الحادث السيكولوجي حادثا منفصلاً بل لابد أن يعزى إلى الفاعل نفسه.

٤ ـ لابد أن يكون الفاعل على وعى بما يعمل.

٥ ـ لابد أن يكون الحادث الطبيعي (أو الفيزيائى) تغيرا فى جسم الفاعل شريطة ألا ينظر إليه فى ذاته per se ما لم يكن الفاعل فى حالة الفعل لا يفكر إلا فى راحة جسمه هو، بل ينظر إليه من حيث علاقته ببيئته أو بجانب من بيئته الخاصة التى كان الفاعل يفكر فيها والتى يريد أن يغيرها بفعله.

٧ ـ ويمكن أن تظهر عدة اعتراضات على هذا الرأى الذى يأخذ به «يوونج» على النحو التالى:ـ

أولاً: أن الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحوادث التى تتكون منها عملية من العمليات يمكن أن تفهم بمعان شتى، فإذا ما كنا نتحدث عن العمليات التى تحدث فى العالم الطبيعى فأن هذه الرابطة قد تفهم على أنها تعنى سياقا أو تتابعا منظما للحوادث التى تقع فى هذا العالم. غير أن «يوونج» قد أوضح لنا أن هذا اللون من الرابطة السببية ليس هو ما يعنيه بقوله أن هناك رابطة بين الحوادث التى يتكون منها الفعل. وهو يقول فى هذا المعنى: «يبدو لى أن السببية ليست حالة يتكرر فيها فحسب التتابع أو التلازم فى الوقوع، لكنها تتضمن رابطة أعمق بين السبب والنتيجة ـ وأعتقد أنه من الواضح بصفة خاصة أن تحليل النظام فى العلاقة لا يصلح فى حالة الفعل.. فالتغير الموضوعى (أى الذى يحدثه الفعل فى العالم الخارجى) لا يعقب الجانب الذهنى فحسب لكنه يتحد معه أيضاً، بالمعنى الذى لا يمكن فيه رد هذا التغير إلى سياق أو تتابع منظم..»[١].

لكن إذا كانت الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحدث الذى يمثل

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٧ .

الجانب الذهنى والحدث الذى يمثل التغير الموضوعى ليست مجرد تتابع منظم فأن البديل الباقى فى هذه الحالة هو أن يكون الحدث الأخير معتمدا فى وجوده على الحدث الأول. وهذا الاعتماد قد يعنى أن تعاقب الحدث الأخير للحدث الأول إما أن يكون تحليليا أو تركيبيا. ولو أننا برهنا على أنه ضرورة تحليلية فلن يكون هناك فاعل فى هذه الحالة. إذ لن يكون الحدث الثانى إلا نتيجة منطقية مترتبة على طبيعة الحدث الأول. لكن من المستحيل منطقيا أن نفترض أن التغير الموضوعى المعين الذى يحدث فى العالم الخارجى ليس إلا جزءا من الجانب الذهنى الذى هو بدوره فكرة من الأفكار. وقد يقال: أن الحركة الجسمية التى نشاهدها متلازمة الوقوع مع فكرة من الأفكار أو أنها تتابعها المنظم، لكن لا نستطيع أن نتصورها جزءا من الفكرة. وبالتالى فأن التغير الموضوعى لابد أن يعقب الحدث الذهنى من الناحية التركيبية، وهذا هو الاحتمال الثانى، وهو يعنى أن الرابطة بين الحادثتين ليست رابطة مطلقة، لكننا نستطيع عن طريق الخبرة وحدها أن نعرف أن إحداهما تعقب الأخرى: وهنا يمكن أن نتساءل..؟ خبرة من..؟ ونجيب: خبرة الفاعل بالطبع، ومن ثم يكون الموقف على النحو التالى:

١ ـ لدينا جانب ذهنى من ناحية وتغير موضوعى من ناحية أخرى.

٢ ـ التغير الموضوعى يعتمد فى وجوده على الجانب الذهنى.

٣ ـ الجانب الذهنى قد يعقبه ـ وقد لا يعقبه ـ تغير موضوعى.

٤ ـ الفاعل هو وحده الذى يستطيع أن يخبر النتيجة.

لكن إذا كان وضع المشكلة هو على هذا النحو: فأين هى أوجه التشابه التى تبقى بعد ذلك بين الفعل الذى يحدثه فاعل وبين العملية التى تحدث فى الطبيعة..؟ ما هى أوجه الشبه بين الفعل الذى أقوم به بوصفى موجودا بشريا وبين العملية الطبيعية التى تقع فى العالم الخارجى..؟ الحق أن الفعل الذى يقوم به الفاعل السيكوفزيقى يتميز بخصائص معينة تجعله فريدا فى نوعه من ناحية، وتباعد بينه وبين العمليات التى تحدث فى الطبيعة تباعدا تاما.. من ناحية أخرى.

٨ ـ ثانيـاً: يذهب «يوونج» إلى أن الحدث السيكولوجى الذى يسبق التغير الموضوعى ينبغى ألا ينظر إليه على أنه مستقل، بل لابد أن يصف فاعلا أو أن يعزى إلى فاعل ما، غير أن فكرة الفاعل هذه تتضمن كل ما يحاول «يوونج» انكاره. فهو يتساءل: «لماذا لا يكون كل فعل مؤلفا من حادثتين: واحدة فى ذهن الفاعل والثانية فى العالم الخارجى ـ بحيث تكون الأولى سببا للثانية..؟»[1] وهذا حق، لكن إذا كان ذهن الفاعل ـ فى حالة الفعل ـ يحدث تغيرا موضوعيا فما الذى تبقى «ليوونج» بعد ذلك لينكره..؟ الواقع أن الكاتب إذا ما انتهى إلى مثل هذا القول فأنه يسير ـ فيما أعتقد ـ فى دائرة مغلقة. ذلك لأن النتيجة التى انتهى إليها هى بالضبط المشكلة التى بدأ منها، أعنى أن تحديد المعنى الدقيق للعلاقة بين ذهن الفاعل وبين التغير الذى يحدث هو نفسه المشكلة.

٩ ـ ثالثاً: يعتقد «يوونج» أنه فى حالة سلسلة الحوادث التى يتألف منها الفعل ـ فى مقابل عمليات العالم الطبيعى ـ «لابد للفاعل أن يكون على وعى بما يعمل، وأن يعمل هذا الفعل لأنه يريد أن يعمله..»[2]، وإذا تغاضينا عما تشتمل عليه عبارته هذه من ألفاظ مثل «الفاعل» و«الوعى» ـ وهى ألفاظ تجعل الفعل يختلف أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية. فأننا نجده يسلم بأن الفاعل فى حالة الفعل يفعل ما يفعل لأنه يريد أن يفعله. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الفعل لا يكون فعلا ما لم يكن غرضيا، فالغرضية هى سمة السلوك البشرى وهى نفسها الخاصية التى تميز الفاعل عن الأجسام المادية، كما أنها الخاصية التى تميز الأفعال عن أحداث الطبيعة وعملياتها. ومن ثم فأن الأعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف الواضح بين الفعل وأحداث الطبيعة، ثم الزعم بعد ذلك بأن الفعل يمكن تحليله إلى حوادث ترتبط فيما بينها ارتباطا سببياً ـ هو تناقض ذاتى صريح وواضح.

١٠ ـ رابعـاً: إذا كان الفعل سلسلة من الحوادث التى ترتبط فيما بينها ارتباطا

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٨ .

(٢) نفس المرجع، ص ٩٣ .

سببيا: فعلى أى أساس يمكن أن نحدد نقطة النهاية فى فعل ما..؟ أن «يوونج» يرى أن الفعل تحدده أحداث فى جسم الفاعل، لكنه يضيف فى الحال أن حركة الجسم لابد أن ينظر إليها على أنها حركة مستقلة عن البيئة أو: الجانب الجزئى من البيئة التى كان الفاعل يفكر فيه والتى يرغب فى تغييره عن طريق الفعل»[1]. غير أن ذلك يظهرنا على أنه ليس ثمة طريقة نرسم بها حدا للفعل كشىء متميز عن سلسلة الأحداث التى لا حصر لها والتى سوف تتوالى يقينا، اللهم إلا بالإشارة إلى غرض الفاعل. وفكرة الغرض ـ مرة أخرى ـ تتضمن الفرق كله والاختلاف بأسره بين الفعل البشرى على نحو ما يقوم به الفاعل السيكوفزيقى، وبين سلسلة الحوادث المتتالية التى يعقب بعضها بعضا كما هى الحال فى حوادث الطبيعة ـ التى يحاول الكاتب أن يتمثلها.

١١ ـ الفرد فى حالة الفعل يكون فاعلا، أعنى نشاط إيجابيا فعالا ذلك لأن الفعل إنما يعنى إحداث تغير فى الوجود. والفعل وقد انتهى أعنى الفعل وقد تم act (العنص الثانى من عناصر الفعل) هو التغير الذى يحدث. وهو نتيجة هذا الفعل التى يستطيع الملاحظ مشاهدتها سواء عن طريق الملاحظة الخارجية إن كان هذا التغير هو حركة جسمية، أو عن طريق الاستبطان إذا كان فكرة. غير أن الفعل فى حالة الأداء acting (الطرف الأول أو العنصر الأول من الفعل) فهو جانب داخلى لا يستطيع أحد على الاطلاق ملاحظته وإنما يمكن للفاعل نفسه أن يخبره حين يكون فى ملية الفعل وأن يستنتجه حين يفحص الموقف فحصا استرجاعيا أعنى حين يسترجع ما حدث. وفكرة العمل فى حالة الأداء نفسها تعنى أن ما يتم عمله يعتمد فى وجوده على حالة العمل: «وينتج من ذلك أن كل تحليل لفعل يجعل من نشاط الذات ـ فى حالة الفعل ـ ومن التغير فى العالم الخارجى حدثين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا (خارجيا) ـ سوف يسىء فهم طابع الفعل وخاصيته. وعلى سبيل

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٥ .

المثال فـأن التحليل الذى يرى أن الفـعل مركب من حـادثتين إحـداهما حادثـة ذهنية والأخرى حادثة مـادية مع علاقة قائمـة بالفعل تربط بينهما ـ مـثل هذا التحليل ليس تحليلا ناقصا فحسب لكنه يلغى الفعل إلغاء تاما. لأنه يعنى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى نتيجة الفـعل فى استقلال كامل عن الفعل الذى تمت به هذه النـتيجة. وهو يعنى أيضاً إمكان الـنظر إلى نتيجـة الفعل لا على أنهـا فعل تم، بل على أنهـا حادث وقع مـصادفـة..[1]. صحيح أننا لابد أن نحلل الفعل إلى جـانبين أحدهما داخل الفاعل نفسه، والثـانى هو الحادثة الخارجيـة ـ أو الحادثة الفزيائية ـ التى أحدثـها الفعل. لكن المشكلة كلـها إنمـا تكمن فى الانتـقـال من أحـد هذين الجـانبى إلى الجـانب الآخـر، المشكلة هى الانتقـال بين هذين الجانبين، ذلك لأن الفعل فى حـالة الأداء (أو الجانب الداخلى من الفعل) يعتمد على هذا الانتقال نفسه.

الفرد فى حالة الانتباه يقوم بفعل ما، أعنى أنه يعمل شيئا ما، وهذه الفكرة تؤدى بنا إلى النتيجة الآتية:

أن الفرد يرتبط ـ على نحـو ما ـ بموضوع أو بفكرة، وتعتـمد طبيعة الانـتباه على طبيعة هذه العلاقة نفسها. ونحن نعـترف بعجزنا عن السير فى هذا التحليل أبعد من ذلك. وكل ما نسـتطيع أن نقول ونؤكـده بصدد هذه العلاقـة وهو أنها ليست مـجرد سيـاق متـتابع: «حـين تكون فاعـلا.. فأن ذلك يعنـى أنك «سبب حـر ولست سببـا طبيعيـا، أعنى أنك لست مجرد حد فى سلسلة متتابعـة لا يدركها إلا الملاحظ وحده. لكنك تكون عالما يعـيد تشكيل نفسه بفـضل طبيعتـه وبفضل مضمـونه، وأنت حين تفعل ذلك فأنك توسع من نطاق حدودك، وتمتص وتطبع بطابعك شـيئا كان من قبل غريبا عنك»[2].

١٢ ـ ونعود الآن إلى الفعل وقد انتهى act (الطرف الثانى الخارجى من الفعل)

---

(١) ج. ماكمري: «ما الفعل..؟» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

(٢) ب. بوزانكيت: «مبدأ الفردية والقيمة..». ص ٦٦ .

الذى هو نتيجة الفعل ومحصلة العمل أو موضوع الانتباه، لأن موضوع الانتباه هو عمل انتهى أو فعل تم فى صورة فكرة أو حركة متكاملة. وبين أن نقابل فى تمايز واضح بين الفعل وقد انتهى (أو نتيجة الفعل) وبين الحادثة. فكلاهما معا تغيرات تحدث فى الوجود ويمكن للمشاهدة ملاحظتها، لكن الفعل شىء عمل فى حين أن الحادثة من حوادث الطبيعة لا يمكن تصورها على هذا النحو، بل نتصورها فحسب على أنها شىء حدث. والتفرقة بين الفعل والحادثة التى تقع فى العالم الخارجى لا تكمن فى أى اختلافات فيما نلاحظه من تغيرات وإنما تعتمد على نوع الحدوث. وبعبارة أوضح: أن التغير الذى نلاحظه لا يمكن أن نطلق عليه اسم الفعل إلا إذا قصد إليه فاعل وأحدثه، أما إذا افترضنا أن حدوثه لم يكن نتيجة قصد فاعل أعنى أنه يخلو من الغرضية فهو فى هذه الحالة يصبح حادثة وليس فعلا، ويمكن أن ننظر إلى وفاة شخص ما بطريقتين: أن ننظر إليها على أنها فعل، وأن ننظر إليها على أنها حادثة. فهى فعل إن كان الفعل قصد إليها كما هى الحال مثلاً فى عملية الانتحار، وهى حادثة إن وقعت من غير قصد كما هى الحال حين تدهمه سيارة فى الطريق. ونحن نعرف أن الإنسان فى مرحلته الأولى من التفكير ـ مرحلة التفكير البدائى ـ يميل إلى رد جميع أنواع التغيرات التى يشاهدها إلى فاعل ما، فما يشاهده من تغير فى العالم الخارجى هو أيضاً فعل قام به فاعل سواء أكان هذا الفاعل بشرا مثله، أم كان إلها، أو ما شئت من قوى يتصور أنها فوق البشر وفوق الطبيعة، وهكذا يعتقد أن كل تغير فى الوجود عبارة عن فعل، ويستبعد إمكان وقوع حادثة بغير فاعل قصد إخراجها إلى حيز الوجود.

١٣ ـ أننا لا نستطيع ـ إذا فحصنا التغيرات التى يمكن أن نلاحظها ـ أن نجد فرقا بين الفعل والحادثة ما لم يظهر هذا الفارق عن طريق الفاعل نفسه الذى يخبر الفعل فى الحالة التى يكون فيها التغير نتيجة لفعل قام به. وإذا لم يكن ثمة فاعل يخبرنا أن التغير الثلاثى كان نتيجة لفعله هو فأنه من المستحيل أن نقدم دليلا حاسما يقطع بأن التغير المشار إليه هو فعل وليس حادثة. غير أننا غالبا ما نعتمد على خبرتنا الخاصة

فى الحكم بأن التغيرات الفلانية التى حدثت فى العالم الطبيعى قد تضمنت فعلا مشابها لفعلنا هو الذى أخرجها إلى حيز الوجود، فأنا أستطيع أن أقول ـ وأنا على يقين تقريبا من صدق قولى ـ أن الكتابة الموجودة أمامى الآن على الورق هى فعل لفاعل ما لأننى قد خبرت بالفعل مثل هذا العمل. لكننى لا أستطيع مطلقا أن أكون على مثل هذا اليقين حين أحكم بأن التغير الفلانى هو حادثة وليس فعلا أحدثه فاعل، لأن اعتمادى على خبرتى فى مثل هذه الحالات لن يكون سوى اعتماد سلبى بحيث تكون حجتى على النحو التالى: أن ذلك التغير لا يمكن أن يكون فعلاً أحدثه فاعل لأننى فى خبرتى الشخصية لم يحدث لى قط أن قمت به، كلا ولم أر شخصا آخر يحدث مثل هذا التغير، صحيح أن فى استطاعتى أن أقطع فى يقين بأن التغيرات ليست أفعالا أحدثتها موجودات بشرية مثل الكسوف الذى يحدث للشمس أو الشهب التى تنقض من السماء، غير أن ذلك لا يجعلنا ننتهى إلى القول فى حسم قاطع أنها ليست فعلا لفاعل أعلى من الإنسان. ومهما يكن من شيء فأن مرجعنا باستمرار هو خبرتنا الخاصة بالفعل سواء أكانت خبرة مباشرة أم غير مباشرة ـ حين نحكم على بعض التغيرات فى العالم الطبيعى بأنها فعل وليست حادثة.

١٤ ـ ومن المهم أن نلاحظ أننا حين نقول عن بعض التغيرات التى نلاحظها أنها فعل فأن ذلك يعنى بالتالى تفسيرا لها، لكن إذا قلنا أنها حادثة فأن ذلك يعنى إما أنها لا يمكن تفسيرها أو أنها تحتاج إلى تفسير أبعد «أن ميل الجنس البشرى بصفة عامة هو ألا يقنع ولا يكتفى بأن يعرف أن واقعة من الوقائع هى بشكل دائم مقدمة يعقبها واقعة أخرى تكون نتيجة لها، لكنه يسعى إلى البحث عن شيء آخر عساه أن يفسر له وضعهما هذا»[1]. ويقول «مل»: معلقا على أحد النقاد الذين يذهبون إلى أن الإغريق أرادوا أن يعرفوا السبب فى أن مقدمة فزيائية معينة لابد أن ينتج عنها نتيجة خاصة ـ فيقول :« لم يكن الإغريق وحدهم هم الذين بحثوا عن مثل هذه المبررات ،

---

(١) جوون ستيوارت مل: «مذهب في المنطق System of Logic» الطبعة الأولى المجلد الأول ص ٣٩٠.

فمن بين الـفلاسفـة المحدثين نجد ليـبنتز يضع مـبدأ اعتـبره بديهيـة يقول: أن جـميع الأسباب الفـزيائية بغيـر استثناء لابد أن تحوى فى طبـيعتهـا الخاصة شيئاً يجعل من الواضح جدا أنها لابد أن تكون قادرة على إحداث النتائج التى تحدثها»(١).

١٥ ـ والقول بأن وقوع حادثة من الحوادث لا يفسر نفسه بنفسه وإنما يحتاج إلى شىء آخر يفـسره هو الذى أدى إلى ظهور فكرة السـببية، ويمكن أن نصـور الطريقة التى ظهـرت بها هذه الفكرة على النحـو التالى: إذا لم يكن هذا التـغيـر الذى حدث فعـلا لفاعل، فـأننا لابد فى هذه الحالة أن نبـحث عن مصدر آخـر له: «والاسم الذى أطلق فى الفكر الحديث عـلى هذا المصدر البديل للتـغير هو كلمـة «السبب»، وفكرة السبب هى فكـرة مصدر آخـر للتغيـر غير الفـاعل، وهو مصـدر لا يتضمن قـصدا. ومعرفة الفرق بين الفاعل والحادثة ـ يظهرنا على أن القضية القائلة بأن: «لكل حادث سبـبا» تتناقـض تناقضا صـارخا مع القـضيـة التى تقول: «ليس ثمـة سبب للـفعل». والواقع أنه إذا كان «كل فعل ليس حادثة»، و«كل حادثة ليست فعلا» قضايا صادقة، وإذا كانت كلمـة السبب تعنى مصدرا للتـغير غير الفـاعل، فأن هاتين القضـيتين فى هذه الحالة تـتضمن كل منهـما الأخـرى، وينتج من ذلك أنه ليس ثمة تنـاقض قاطع حين نتـحدث عن سبب للفعل، لأننا حـين نفعل ذلك فأننا نعنى أن ما نتـحدث عنه ليس فعلا action»(٢).

١٦ ـ ومن الجدير بالذكر أن فكرة السببية كـما شرحناها فيما سبق فكرة تناقض نفسها بنفـسها، ويبدو أن هذا هو السبب فى أن العالم يحـاول الآن أن يتخلص منها تماما وأن يحل مـحلها فكرة القـانون، على اعتـبار أن القانون ليس إلا وصـفا لتـتابع منظم للحـوادث كمـا نلاحظها. وذلك لأن الفكرة التى تـقول أن للحـادثة سببـا هو الذى أحدثها هى: «محاولة للتفكير فى الحـادثة بطريقة مماثلة للتفكير فى الفعل بينما

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٩٧ .

(٢) ج. ماكميوري: «ما الفعل..؟» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٨١ .

نحاول في نفس الوقت أن ننكر أنه يمكن ردها إلى فاعل، فالسبب هو المسئول عن وقوع الحادثة، وهو في نفس الوقت شيء غير الفاعل، وبالتالي لا يمكن أن يكون مسئولا عن شيء، ولا يمكن أن يحدث شيئاً. وهكذا نجد أن السبب هو في آن معا فاعل وغير فاعل»[1].

١٧ ـ والتفرقة بين الأفعال والحوادث لها أهميتها البالغة بالنسبة للمذهب الجبرى، إذ من المستحيل ـ كما لاحظنا من قبل ـ أن نفرق عن طريق الملاحظة الخارجية بما هي كذلك بين التغير الذى نعتبره فعلا والتغير الذى نعتبره حادثة. فليس ثمة شيء يمكن ملاحظته في التغير بحيث يجعلنا ننسبه تماما إلى فعل فاعل، وهذه الحقيقة تجعل من الممكن للفيلسوف الجبرى أن يزعم أن جميع التغيرات ليست إلا سلسلة من الحوادث التى تتشكل منها قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة التجريبية لانتظام تتابعها. ومثل هذا الزعم لا يمكن تفنيده من الناحية المنطقية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا، فأنا بوصفى فاعلا أكون على يقين تام من أن نتائج نشاطى الخاص ليست مجرد حوادث. «وهذا لا يعنى سوى القول بأنه من الممكن قبول موقف الفيلسوف الجبرى دون أن يكون من الممكن تفنيده من الناحية المنطقية اللهم إلا فى نقطة واحدة ـ وهى النقطة التى يشملنى فيها تقرر المذهب الجبرى بوصفى فاعلا لفعل. فعند هذه النقطة يكون تقرير المذهب الجبرى ليس تقريرا على الاطلاق طالما أن الجبرية هى إلغاء للقصدية، والتقرير غير القصدى ليس إلا لغوا»[2].

١٨ ـ الذات هى الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه إلى شيء ما، فهو حين ينتبه يفعل، ونشاطه نفسه يعنى أنه سبب كاف لما ينتج عن فعله: «يقال عن السبب أنه «كاف» للنتيجة إذا كان من الممكن إدراكه بوضوح وتميز بوصفه سببًا لهذه النتيجة

(١) نفس المرجع، ص ٨٢ .

(٢) نفس المرجع، ص ٨١ .

وحدها: ويقال عن السبب أنه «غير كـاف» أو «ناقص» بالنسبة للنتيجة التى لا يمكن أن تفهم من خلاله هو وحـده فحسب. وبالتالى فإذا ما وقع حـادث لذهننا أو جسمنا واستطعنا أن نفهم فى وضوح وتمـيز أنه نتيجة لطبيعتنـا الجوهرية وحدها، فأننا نكون فى هذه الحالة سببه «الكافى».

ومن ثم فـأننا نقول أننا «نفـعل» حيـن يكون الحادث نتـيجـة ضرورية لنشـاطنا وطاقتنا.. أعنى حين نكون نحن الذين خلقنا هذا الحدث»[١].

١٩ ـ ويعـتقـد «برادلى» أن هذا النشاط هو ظاهر فـحسب وليـس حقـيقـيا لأن فكرته تؤدى إلى نتائج مـتناقضة. ويذهب إلى أن النشـاط يعنى أن التغيـر الذى يظهر فيه هو فى آن معا له سبب وليس له سبب. وهو لكـى يبين لنا أن التغير الذى يتضمنه النشـاط لابد أن يـكون قد سبـبه شىء آخر غـير الشىء النشط نفـسه يقـول: «النشاط يعنى تغير شىء ما إلى شىء آخر مختلف عنه. وهذا واضح فيما أعتقد، لكن النشاط ليس مجرد تغـير أو تبدل بلا سبب. والواقع.. أن ذلك لا يمكـن لنا أن نتصوره، لأن (أ ب) لكى تصـبح (أ جـ)، فلابد أن يـكون هناك شىء آخر إلى جـانب (أ ب) وإلا فسوف نكون أمام تناقض ذاتى صـريح. وهكذا فأن انتقال النشاط يتضـمن باستمرار سببا ما»[٢].

لكنه يستـمر فى حديثه ليـبيّن لنا أن التغيـر الذى يتضمنه النشاط لابد مـن ناحية أخرى. ألا يكون قد سـببه شىء آخر غيـر طبيعة الشىء النشط نفـسه. وهو يقول فى هذا المعنى: «النشاط هو تغـير له سبب، لكنه لابد أن يكون أيضـاً أكثر من ذلك. لأن الشىء المعين إذا ما غيره شىء آخر، فـأنه لا يقال عنه عادة أنه نشط فعال active بـل يقال على العكس أنه سلبى أو مـتقبل passive، أما النشاط فهو يـبدو بالأحرى تغيرا يشتمل فى ذاته على السبب self-caused، فالانتقال الذى يبدأ بالشىء نفسه ويظهر من الشىء نفسه هو العملية التى نشعر فـيها أن هذا الشىء نشط فعال، والنتيجة لابد

(١) هـ.هـ. يواقيم «دراسة في كتاب الأخلاق لأسبنوزا» الطبعة الأولى ص ٢٠٠

(٢) ف. هـ. برادلي: «الظاهر والحقيقة» الطبعة الثانية ص ٦٤ .

بالطبع أن تُعزى إلى الشيء على أنها صفة له، إذ ينبغى أن ينظر إليها لا على أنها تنتمى إلى الشىء فحسب، بل على أنها بدأت وخرجت منه. والشيء حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئاً نشطا فعالا»[1].

٢٠ ـ وعبارة «برادلى» الأولى هى ما يهمنا هنا، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذى يتضمنه النشاط يحتاج إلى شىء آخر غير الشىء النشط يعنى انكار كل معنى لكلمة النشاط. فلماذا تصف «الشىء» بصفة «النشاط» إذا لم يكن فى نيتك أن تنسب لهذه الصفة أى معنى..؟ أنه لو صحت التفرقة التى سبق أن ذكرناها بين الفعل والحادثة، ولو أننا وضعنا فى ذهننا هذه التفرقة، فأننا لن تضللنا بعد ذلك عبارة «برادلى» التى تقول: «أن (أ ب) لكى تصبح (ب جـ)، فأنه لابد أن يكون هناك شىء آخر إلى جانب (أ ب) ». فهذه العبارة صحيحة إذا ما طبقت على الحوادث، لكنها كاذبة إذا ما طبقت على الأفعال. فهذا الكرسى الموجود فى الجانب الأيسر من الغرفة لكى يصبح فى الجانب الأيمن منها، فلابد أن يكون هناك شىء آخر إلى جانب الكرسى هو الذى ينقله من هنا إلى هناك، لكن الإنسان الذى يوجد فى الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينتقل إلى الجانب الأيمن منها لا يحتاج إلى شىء آخر بجانبه. فحركة الكرسى حادثة تتطلب شيئاً آخر يفسرها، فيما حركه الإنسان ـ لو أنه كان فاعلا لهذه الحركة ـ تفسر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى شىء آخر يفسرها، بمجرد ما نعرف أنها نتيجة لعمل الإنسان أو فعله أو أنها الموضوع الذى اختاره لحظة انتباهه.

٢١ ـ مشكلتنا الرئيسية هى ذى: افرض أننا كتبنا مجملا مختصرا للذات على النحو التالى (أ ـ ب) بحيث تكون (أ) هى الفاعل المنتبه و (ب) هى الموضوع الذى ينتبه إليه. فالسؤال الآن هو: ما الذى يجعل الفاعل يلتقط (ب) لتكون موضوعا لانتباهه فى لحظة معينة ويستثنى موضوعات أخرى ممكنة مثل (جـ س د) ... الخ..؟ هل الفرد حين ينتبه يكون مبتدئاً أم منتهيا؟. أعنى هل يكون محصلا أم مبدعا..؟ أهو نتيجة لظروف سابقة أم أنه سبب فحسب؟. هل لابد للخلية أو الخلايا العصبية

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٤ .

التى تمد حركات العين بالطاقة العصبية لكى تنظر مثلاً إلى موضوع معين ـ هل لابد أن يثيرها بالضرورة مقدم فـزيائى، وهذا المقدم يثيره شىء آخر.. وهكذا حتى نصل ـ نصل إلى أين..؟ أم هل يمكن لهذه الإثارة أن تبدأ دون أن يسبقها بالضرورة مقدم فـزيائى، أعنى أن تبدأ مع شروع التكوين الطبيعى للفاعل السيكوفزيقى فى الانتباه؟.. وبعبارة أخرى لو أننا أخذنا حاسة الابصار مرة ثانية: فهل نحن ننتبه إلى هذا الموضوع أو ذاك لأن عيوننا قد تحولت أردنا أو لم نرد نحوه، أم أن عيوننا تتحول نحو الموضوع المعين لأننا نقرر أن ننتبه إليه..؟

الرأى الذى ندافع عنه هو أن الفرد فى حالة الانتباه مجبر ذاتيا أعنى أنه محدد بذاته، فالفاعل فى حالة الانتباه يكون نشطا أعنى أنه يكون سبب نفسه self-caused أى أنه يحمل سببه فى ذاته، فهو ينتقى بطريقة نشطة ما يبدو أنه يساعد على البقاء، أو ما يحفظ وجوده: «أنه فى اللحظة التى يفكر فيها المرء فى هذا الموضوع سرعان ما يتكشف له زيف الفكرة التى تجعل الخبرة مساوية لمجرد ظهور نظام خارجى أمام الحواس. أن هناك ملايين الأجزاء من النظام الخارجى تظهر أمام حواسى لكنها لم تدخل قط فى خبرتى: لماذا..؟ لأنها لا نفع فيها ولا غناء بالنسبة لى. أن خبرتى هى ما أوافق على الانتباه إليه. والأجزاء التى ألاحظها أو التفت إليها هى وحدها التى تشكل ذهنى ـ ومن ثم فالخبرة تصبح عماء مطبقا دون النفع الانتقائى أن النفع وحده هو الذى يضفى خبرة وتأكيدا وضوءا وظلا، ومقدمة ومؤخرة ـ هو الذى يعطى للكلمة منظورا واضحا»[1].

ولقد لاحظ «سير تشارلز شرنجتون» كيف يشرع الفرد فى القيام ببعض الأعمال وكتب يقول[2]: «تستمد حركة الفرد من مصدرين: العالم الخارجى من حوله، والعالم الداخلى الخاص به، وهو فى كلتا الحالتين يستخدم نشاطه الانتقائى وهو نشاط يحكمه إلى حد ما الفعل العصبى الذى ينشأ تلقائيا داخل المراكز العصبية

(١) وليم جيمس «مبادىء علم النفس» المجلد الأول، الفصل الحادي عشر ص ٤٠٢ .

(٢) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ١٨١ .

نفسـها ويمكن أن يُنظر إليه على أنه جـهاز يحدث بفـضل تنظيمه عددا من الأشـياء وهو يتـركب على هذا النحـو الذى يجـعل العـالم الخـارجى يستطيع أن يشـد زناد الحركة فـيه. غير أن شروطه الداخلـية تلعب دورا فى تلك الأشياء التى يسـتغلها فى حدود مـعينـة وفى كيـفيـة عملهـا، وهذه الشروط الداخليـة قد تبـْدع بدورها بعض الأفعال».

٢٢ ـ وكدليل على صحـة هذا الرأى نستطيع أن نلجأ من الناحيـة الإيجابية إلى الخبرة، أما مـن الناحية السلبية فسـوف نحاول فى الفصول القادمة أن نبـين أن وجهة النظر البديلة أعنى المذهب الجبرى هى وجهة نظر بغير أساس.

٢٣ ـ الخبرة هى مرجـعى النهائى للبرهنة الإيجابية على أننى فى حـالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خـارجية، ذلك لأننى حين انتبه أكون شـيئا ولا أكون ممتلكا لشىء ما، أعنى أننى أنتـقى، وأقبل بديلا من البدائل الموجودة أمامى، فـأختاره وأجعله ملـكا لى وأوحد بينه وبين ذاتى، وذلك هو الجـبر الذاتى أو التـحديد الذاتى الذى يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه.

ونحن لدينا فى خبرتنا هـذه بالفعل فى حالة الأداء المثل العينى الوحيـد للفاعلية الحـرة، لكنا حيـن نحلل هذا الموقف بعـد ذلك ترانا نقسـمـه إلى عامـلين ثم علاقـة بينهما. أما العلاقـة فهى علاقة الاختيار، وبالتالى فنحن نجرد من الخبـرة العينية علاقة الاختيار، وبمجـرد ما يتم تجريد مثل هذه العلاقة يكون فى استطاعـتنا أن نطبقها على أى عاملين آخرين. وهكذا نستطيع أن نفسـر بعض مظاهر التغير فى العالم الخارجى بأنها أفـعال قام بهـا أشخاص آخـرون. وبهذه الطريقة نفـسها أيضـاً نستطيع أن نرى الغرضيـة فى العـمليات البيـولوجية فى النبات وفى السلوك الغـريزى عند الحيوانات ولا شك أننا فى جمـيع هذه الحالات عرضـة لتفسـير الوقائع تفسـيرا خاطئـا بحيث نطلق اسم الأفعال الغرضـية على أمور هى فى الحقيقة مـجرد حوادث، لكن حتى لو كان ذلك صحيحـا فأنه لا ينفى القول بأننا نجرد علاقة معينة ـ هى عـلاقة الاختيار أو الانتقاء ـ من خبـرتنا الخاصة ونطبقها ـ أن صوابا أو خطأ ـ على مـوضوعات أخرى. والواقع أنك كلمـا أكدت باصرار أن كل مـا يقع فى الوجود ليس إلا مـجمـوعة من

الحوادث، وأن اطلاق كلمة الفعل على أى منها ليس إلا عملية يقوم بها خيالنا ـ فأنك تبرهن فى الوقت ذاته وعلى نحو قاطع أننى أدرك الفعل فى خبرتى الخاصة، وإلا فمن أين جاءت علاقة الاختيار المجردة هذه..؟ أن هذه الفكرة لا توجد فى العالم الخارجى بناء على افتراضك نفسه لكنها موجودة عندى فمن أين جاءت..؟ لابد ـ بالتالى ـ أن أكون قد جردتها من خبرتى الخاصة حين اخترت شيئا معينا ليكون موضوعا لانتباهى.

٢٤ ـ بالتالى فأن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه ـ هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية، كما أن فكرة الضرورة ـ من ناحية أخرى ـ مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية. وفكرة القانون التى هى أساس العلم ـ وبالتالى أساس المذهب الجبرى ـ ليست إلا تصفية وتنقية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة. فالقانون العلمى هو شيء لا نستطيع بالفعل أن نخبر المثل الدقيق الذى يقدمه، لأن ما نخبره باستمرار وهو واقعة فردية عينية وليست القوانين إلا تجريدات من أمثال هذه الوقائع الفردية العينية، والواقع أنه فى الاختلاف بين وجهات النظر حول العلاقة بين الوقائع العينية والقونين المجردة يكمن الفرق بين المذهب الآلى والمذهب الديناميكى.، «كلما نظر صاحب النزعة الديناميكية إلى أعلى اعتقد أنه يدرك وقائع تفلت من قبضة القانون: وهكذا يضع الواقع على أنها الحقيقة المطلقة، ويعتبر القانون مجرد تعبير رمزى ـ كبر أو صغر ـ عن هذه الحقيقة. أما النزعة الآلية فهى على العكس تكتشف داخل الواقعة الجزئية عددا معينا من القوانين التى تكون هذه الواقعة بالنسبة لها مجرد نقطة التقاء ولا شيء غير ذلك: وعلى أساس هذا الفرض يصبح القانون هو الحقيقة الأصلية الأساسية»[1].

أن وقائع الخبرة الفردية والعينية هى الحقيقة أما القوانين فهى تجريدات. ولا

---

(١) هنري برجسون «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ١٤٠ (هذا هو الاسم الذي أطلق على الترجمة الإنجليزية لكتاب برجسون «رسالة في معطيات الشعور المباشرة» والنص موجود في الأصل الفرنسي ص ١٠٥ من الطبعة السادسة والتسعين باريس ١٩٦١ ـ المترجم).

يمكن مطلقـا أن تكون التجـريدات فى اتفاق كامل مـع وقائع الخبـرة الجزئيـة، فهى يمكن فحسب أن تتفق معها اتفاقا كبـيراً أو صغيرا لا اتفاقا كاملا، والقوانين من هذه الزاوية تشبه الأشـكال الهندسية التى يزيل الفكر ما فـيها من نقائص كـانت موجودة فى الجزئيات العينيـة للخبرة، فنحن لا نستطيع على الاطلاق أن نخبـر الخط المستقيم استـقامـة مطلقة أو الدائرة الـكاملة الاستـدارة، ومع ذلك فنحن نكون هذه الأشكال تكوينا فكرية مثـاليا على أساس الوقـائع العينية. وتلك هى الحـال نفسهـا مع قوانين الطبيعة، فنحن لم نلاحظها أبدا تتحقق فى كمال مطلق لكنا نستطيع فحسب أن نزيل بالفكر النقـائص الموجودة فى ملاحظاتنا الجـزئية، ومن ثم فقـوانين الطبيـعة التى هى حجر الزاوية فى بناء المذهب الجبرى ليـست إلا تجريدات من خبرتنا التى هى وحدها الحقـيقـية. وفى اسـتطاعتك أن تنظر إلى الطبـيعـة على أنها جـهاز ينظمه قـوانين لا ترحم. لكنك قبل أن تفعل ذلك عليك أن تسلم أولا بأن مثل هذا التصور مستمد من شيء آخر وأن خبرتك بالوقائع العـينية هى الأصل الذى اشتق منه، وطالما أن خبرتك هى فى النهاية خبرة بفعل مـا أعنى خبرة بالانتباه والانتقاء، فأنها بالتـالى خبرة بالجبر الذاتى أو التـحـديد الـذاتى. ولا شك أن تصـور الحـرية بالمعنى الـذى نفـهم به هذه الكلمة فى نظرية الجبر الذاتى هو تصور مـسبق قطعا، تصور الضرورة، فالأول يدرك مباشـرة عن طريق الخبرة بينما الثـانى جاء نتيجـة تصفية بعـدية. «لو أننا تساءلنا لماذا يضفى أحد الفريقين (أصـحاب النزعة الديناميكية)، حقيقة عـليا على الواقعة، بينما يضفى الفريق الآخر (دعـاة النزعة الآلية) مثل هذه الحقيـقة على القانون، لوجدنا أن النزعة الآلية والنزعة الديناميكية تأخذ كل منهمـا كلمة البساطة بمعنيين مختلفين أتم الاختلاف. أمـا الفريق الأول فيرى أن المبدأ يكون بسيطـا لو أمكن لنا أن نرى نتائجه وأن نحسب آثاره. وهكذا ـ حـسب هذا التعريـف نفسه ـ تكو فكرة المقـصود الذاتى أكثـر بساطة من فكرة الحـرية، ويكون التجانس أكـثر بساطة مـن اللاتجانس، ويكون المجرد أكثر بساطة من العينى. غـير أن النزعة الديناميكية لا تسعى إلى وضع الأفكار فى أنسب النظم وأكثرها ملاءمة للعثـور على الخيط الحقيقى الذى يربط بينها.. ومن

هذه الوجهة من النظر تصبح فكرة التلقائية بلا نزاع أبسط من فكرة القصور الذاتى، طالما أن الثانية لا يمكن أن تفهم وأن تحدد إلا عن طريق الأولى فى حين أن الفكرة الأولى تكتفى بذاتها»[1].

٢٥ ـ لا نستطيع أن نجاوز القول بأن خبرتنا كما ندركها إدراكا مباشرا وكما نحللها عن طريق الاسترجاع، تظهرنا على أننا فى حالة الانتباه نكون مجبرين ذاتيا فى اختيار موضوع الانتباه، كلا وليس ثمة إمكان لوجود معرفة ـ أية معرفة ـ بمعزل عن خبرتنا الخاصة لأن الخبرة هى مرجعنا النهائى، والعالم هو عالم بالنسبة لنا، ومهما حاولنا أن نقول عكس ذلك فأننا مقيدون فى النهاية بما صادفناه فى خبرتنا. يقول وايتهد: «معطياتنا هى العالم بالفعل بما فى ذلك أنفسنا نحن، وهذا العالم الفعلى ينتشر أمامنا للملاحظة فى شكل موضوعات لخبرتنا المباشرة، وتوضيح هذه الخبرة المباشرة هو المبرر الوحيد لأى تفكير، ونقطة البداية أمام الفكر هى الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة»[2]. وكتب «افلنج Aveling»[3] فى هذا المعنى يقول: «يمكن أن نضع مبدأ عاما لا يسمح بأى استثناء مهما كان نوعه، هذا المبدأ هو: جميع معطيات الاعتقاد ـ حتى تلك المعطيات التى بلغت حدا كبيرا من الاتقان والأحكام فى طابعها العلمى أو الفلسفى ـ تستمدها مباشرة من خبرتنا التجريبية المباشرة، أو هى على الأقل ترتبط بهذه الخبرة بطريقة محددة تماما بحيث يمكن التأكد منها»[4].

٢٦ ـ غير أننا حين نقول أن الفرد فى حالة الانتباه يكون نشطا فعالا دوون أن يكون لنشاطه سبب خارجي، لكنه محدد بذاته فى إحداث حركات جسمه هو ـ ألا

---

(١) نفس المرجع السابق ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٢) أ. ن. وايتهد: «التطور وعالم الواقع» Process and Reality الطبعة الأولى ص ٥ .

(٣) هو فرانسيس ايفلنج Frances Aveling كان مدرسا لعلم النفس في جامعة لندن، ومن أهم مؤلفاته «في الوعي الكلي والفردي» عام ١٩١٢ و«النظرة إلى الواقع من خلال علم النفس» ١٩٢٩ ـ و«الشخصية والإرادة» ١٩٣١ و«مدخل إلى علم النفس» ١٩٣٢ (المترجم).

(٤) ف. افلنج «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى ص ٢٥ .

نكون بذلك قد اعتدينا على الأرض المقدسة لقانون بقاء الطاقة..؟ أن فى استطاعة أحد علماء الطبيعة أن يثير الاعتراض الآتى: أن إحداث حركة فى الجزئيات المادية للجسم يعنى أن النشاط الذاتى المزعوم قد أضاف قدرا جديدا من الطاقة الحركية Kinetic energy دون أن يختفى قدرا مساويا لهذه الإضافة من صورة أخرى من صور الطاقة، وهذا تحطيم واضح لواحد من أعظم القوانين المعترف بها فى علم الطبيعة وهو قانون بقاء الطاقة الذى يذهب إلى أن الطاقة لا تزيد ولا تنقص بل تتحول فقط إلى صور مختلفة.

٢٧ ـ ويمكن أن نشرح قانون بقاء الطاقة فى إيجاز شديد على النحو التالى:

إذا ما درسنا الطرق التى تؤثر بها المادة فى حواسنا لوجدنا أن هناك حالات متعددة للمادة يمكن قُياسها هى التى نسميها بصورة الطاقة. وهكذا نجد لدينا: طاقة الحركة، وطاقة الوضع، والحرارة، والضوء ... الخ، ونحن نلاحظ أنه فى حالة اختفاء إحدى هذه الصور تظهر بدلا منها صورة أخرى، وفى كل حالة من هذه الحالات هناك معدل ثابت لتحول صورة من الصور إلى صورة أخرى. فلو أننا استخدمنا الطاقة الكيميائية لتوليد الحرارة، فأن عدد الوحدات الحرارية التى نحصل عليها من كل وحدة من وحدات الطاقة الكيميائية الضائعة يظل ثابتا. ولو أننا لاحظنا كل التحولات التى تطرأ على أى مجموعة من مجموعات الطاقة، لوجدنا أن المجموع الكلى للوحدات الذى نحسبه بمصطلحات إحدى هذه الصور ـ يظل ثابتا باستمرار. ويمكن أن نوضح ذلك بهذا المثال الآتى: افرض أن شخصا يملك مبلغا معينا من المال وأنه أحياناً يستبدل القروش بالشلنات، وأحياناً أخرى يستبدل العملة الفضية بعملة ورقية ... الخ. لكن المبلغ يظل مع ذلك ثابتا، فالمجموع الكلى يبقى كما هو سواء أكان محسوبا بالشلنات أم بغيرها، وعلى الرغم من أن المبلغ كله كان فى لحظة من اللحظات مجموعة من القروش وفى لحظة أخرى كان كله فضة، وفى لحظة ثالثة كان كله أوراقا مالية، أو كان فى لحظة رابعة خليطا من ذلك كله ـ فأن المجموع الكلى للمبلغ يظل واحدا فى جميع هذه الحالات.

٢٨ ـ وعلى ذلك فى استطاعة عالم الطبيعة أن يقول أن الأعصاب أجسام مادية مثلها مثل الحجارة سواء بسواء، وانتقال التيارات العصبية هى نفسها عملية فسيو ـ كيمائية تشبه تماما عملية احتراق الشمعة ولابد من تفسيرها تفسيرا ماديا. ولو أننا افترضنا أن شيئاً ما يحدث فى حالة الانتباه داخل لحاء المخ. حيث لا يمكن أن يحدث بنفس الطريقة فى حالة أخرى بوصفه محصلة لظروف مادية خالصة، فأننا بذلك نحطم الاتصال الذى لا يتحطم للتفسير الفزيائى، فالطاقة الموجودة فى العالم المادى لا تفنى ولا تخلق بل يعاد توزيعها فحسب، وبالتالى فلا يمكن أن يكون صحيحاً ما نقول من أن النشاط الذاتى يحدث حركة ـ لأنه بذلك لابد أن يزيد أو ينقص من كمية الطاقة الموجودة فى العالم المادى ـ وبالتالى يحطم قانون بقاء الطاقة.

٣٩ ـ وردا على هذا الاعتراض سوف أجيب بادىء ذى بدء بالشك فى الشمول المزعوم لهذا القانون، وسوف أحاول ـ ثانياً ـ أن أبين أن نشاط الانتباه لا يتعارض بالضرورة مع هذ القانون.

٣٠ ـ هناك واقعة تعارض الزعم القائل بأن الطاقة لابد أن يقابلها قدر من العمل مساو لها تماما، وهى أن بعض الطاقة الحرارية يتبدد دون أن يحدث أى قدر من العمل مساو له، وطالما أننا لا نعرف شيئاً عن الطريقة التى تعود بها هذه الطاقة المبددة إلى مصدرها الأصلى ألا يمكن أن تكون الطاقة المتاحة لنا مستمدة من مصدر خفى لا يمكن فزيقيا أن ترد إليه..؟

٣١ ـ وهذا السؤال يبرز أمامنا فكرة إمكان الرد reversibility أو إمكان التحول وهى الفكرة التى تزعمها النظرة الآلية ويدعمها قانون بقاء الطاقة. فهم يزعمون أن أيا ما كان التغير الذى يحدث فى العالم فأن من الممكن أن يعود كل شىء من جديد إلى وضعه السابق، لكن الوقائع تظهرنا على أن هذه النظرية المزعومة لا تستطيع ـ على الأقل ـ أن تجد لها تطبيقات فى مجالات معينة. «أن لا معقولية الرد (أو التحول إلى الوضع السابق) واضحة فى العمليات العضوية: فليس من المعقول أن تتقلص

الشجرة وتعود القهقرى إلى البذور، ولا أن تبدأ الحياة مع جثة الإنسان وتنتهى بالميلاد، ولا تعود سلسلة الأنساب إلى الوراء»[١] والواقع أن إمكانية الرد هذه لا يمكن ـ فيما يبدو ـ أن تنطبق إلا على نظام يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعنى نظاما يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعنى نظاما لا يلعب الزمان أى دور فى ماهيته. «لكن الأمر على خلاف ذلك تماما فى مجال الحياة، فها هنا تبدو الديمومة ـ يقينا ـ وكأنما تقوم بدور السبب ومن ثم فأن الفكرة القائلة بالعودة بالأشياء إلى الوراء بعد انقضاء زمان معين هى ضرب من المستحيل، طالما أن مثل هذه العودة إلى الوراء لا تحدث قط فى حالة الكائن الحى»[٢]. «وفى حين أن النقطة المادية كما يفهمها دعاة النزعة الآلية تظل فى حاضر أبدى. فأن الماضى قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام المادية، وهو يقينا حقيقة أكيدة بالنسبة للموجودات الواعية. وإذا كان الماضى لا يمثل أدنى كسب ولا أدنى خسارة بالنسبة إلى أى نظام نزعم له البقاء، فأنه قد يمثل كسبا بالنسبة إلى الكائن الحى، وهو بدون شك كسب محقق للوجود الواعى. وإذا كان الأمر على هذا النحو: أليس هناك الشيء الكثير مما يمكن أن يقال حول افتراض القوة الواعية أو الإرادة الحرة، التى تخضع لفعل الزمان وتستغرق ديمومة حتى أنه ليمكن أن تفلت من قانون بقاء الطاقة..؟[٣].

٣٢ ـ أن كل ما فى استطاعة عالم الطبيعة أن يؤكده بواسطة قانون بقاء الطاقة هو أن القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (أ)، يساوى القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (ب). «غير أن التأكد من المتساويات الآلية للصور المختلفة من الطاقة، وتقرير الثبات المطلق لهذه المتساويات كجزء من المسلمة العامة التى تقول أن الطبيعة مطردة ـ شيء، والزعم بأن كمية الطاقة الموجودة فى الكون محدودة ولأنها

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الثاني ص ٨١ .

(٢) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم ف. ل. برجسون F. L. Pogson ص ١٥٣ .

(٣) نفس المرجع ص ١٥٤ .

محدودة فهى لا تزيد ولا تنقص تبعا لقانون ما أو لمبرر كاف ـ شيء مختلف عنه أتم الاختلاف .. «إن عالم الطبيعة؟ لا يعرف إلا أن معدلات التحول والتبدل ثابتة ومنتظمة داخل نطاق الحدود الضيقة جدا لملاحظته، وهو حتى داخل هذه الحدود مقيد تماما بمعدل النتائج لعدد لا حصر له من العمليات الفردية»[١].

٣٣ ـ وفضلا على ذلك كله، وبغض النظر عن مشكلة الصعوبة الكمية: فكيف يستطيع العلم أن يتأكد من أن صور الطاقة المعروفة هى وحدها الصور الممكنة فحسب..؟ أننا حين نقول: أن (أ) يمكن أن تتحول تماما إلى (ب) فاننا لا نستبعد بذلك إمكان وجود صور أخرى من الطاقة تتوسط هذه الدورة. وسواء أكانت كمية الطاقة الموجودة فى الكون ثابتة كلها أم لا فسوف يبقى علينا أن تتأكد من أن قائمة صور الطاقة التى نعرفها قائمة شاملة تماما قبل أن يحق لنا أن نرفض نظرية جديدة.

٣٤ ـ وإلى جانب ذلك كله: افرض أننا سلمنا بأن قانون بقاء الطاقة صحيح وشامل، فهل لابد أن يكون هناك تعارض بين مثل هذا القانون وبين النشاط الذاتى..؟ يمكن أن يقال بادىء ذى بدء أن قانون بقاء الطاقة يختص فحسب بإعادة توزيع الطاقة داخل إطار النظام المادى، لكنه يظل صامتا أمام الأحداث الأخرى التى يقال أنها ليست مادية. أن ما يؤكده هذا القانون هو أن الطاقة لا يمكن أن تزيد أو تنقص فى أية ظروف مادية، لكنه لا يخبرنا ما الذى عساه أن يحدث لو تدخل عامل غير مادي ليلعب دورا فى هذه الأحداث.

٣٥ ـ ثانياً ـ وربما كانت تلك نقطة أكثر أهمية ـ أن من الممكن تماما أن تكون فاعلية الذهن مجرد فاعلية موجهة بحيث تقود إلى إعادة توزيع الطاقة دون أن يكون لها أدنى أثر على كمية هذه الطاقة زيادة أو نقصانا. والحق أن المرء ليغريه تماما أن يسوق اقتراحا جريئا مؤداه أن الحياة تعتمد على توجيه وضبط الطاقة دون أن تكون هى نفسها إحدى صورها، ويمكن أن تكون لمجرد إعادة التنظيم نتائج مذهلة، فنحن نجد فيما يسمى بفعل الإنسان فى الطبيعة أن «خواص المادة هى التى تعمل كل شيء

---

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الثاني ص ٧٥ .

بمجرد ما توضع الأشياء فى وضعها الصحيح. وكل ما يفعله الإنسان فى المادة بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يقوم بهذا العمل أعنى أن يضع الأشياء فى وضعها الصحيح بحيث يمكن أن تؤثر فيها قواها الداخلية الخاصة، كما تؤثر فيها تلك الأشياء الطبيعية الأخرى الباقية. فالإنسان لا يفعل شيئاً سوى أن يحرك شيئاً من شيء آخر أو إلى شيء آخر. وأوامره كلها على قوى الطبيعة لا يمكن أن تقاس قوتها بتلك القوة التى يحصل عليها هو نفسه حين ينظم الأشياء فى تلك التركيبات والتفاعلات التى نشأت عنها القوى الطبيعية ذاتها، كما هى الحال ـ مثلا ـ حين يضع عود ثقاب مشتعل على وقود، أو حين يضع الماء فوق مرجل من نار بحيث يتولد عنها قوة البخار التمددية التى أدت بشكل واسع إلى تحقيق الأغراض البشرية[١]..»

يقول: «ماكسويل Maxwell» لو أننا افترضنا وجود عفريت من نوع خاص بلغت ملكاته من الدقة حدا يمكنه من تتبع الجزئيات فى مسارها بحيث يكون قادرا على أن يعمل ما يستحيل علينا الآن عمله، فسوف نظل مع ذلك نتخيله محدودا فى صفاته مثلنا تماما. لأن «الجزئيات فى إناء مملوء بالهواء وفى درجة حرارة مطردة تتحرك بسرعات ليست مطردة على الاطلاق، رغم أن أدنى سرعة لأى عدد كبير منهم نختاره اختيارا تعسفيا هى سرعة مطردة فى الغالب تماما. ودعنا الآن نفترض أن مثل هذا الإناء يقسم قسمين هما: (أ،ب)، وأن أحد القسمين به ثقب صغير، وأن هناك كائنا يستطيع أن يرى الجزئيات الفردية يفتح هذا الثقب الصغير ويغلقه بحيث يسمح فقط للجزئيات السريعة بالعبور من (أ) إلى (ب) ، والجزئيات البطيئة بالعبور من (ب) إلى (أ). أن مثل هذا الكائن سوف يستطيع على هذا النحو ـ دون أن يبذل أدنى جهد ـ أن يرفع درجة حرارة (ب)، وأن يخفض درجة حرارة (أ)»[٢].

---

(١) مل: «مبادىء الاقتصاد السياسي» الكتاب الأول، الفصل الأول، القسم الثاني. اقتبسه جيمس وورد في كتابه «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية، الجزء الأول، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

(٢) ماكسويل: «نظرية الحرارة» ١٨٩٤ ص ٣٣٨ وما بعدها ، اقتبسه جيمس وورد في كتاب «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الأول ص ٢٠٢ .

غير أن ذلك ليس إلا تشبيهاً مجازيا يـمكن أن يساء فهمه، فأنا لا أفترض وجود أى كائن متوسط يقوم بعمل التوزيع من أجل الفاعل السيكوفزيقى على النحو الذى اقترح فيه «ديكارت» وجود غدة صنوبرية تقوم بوظيفة مماثلة[1]. كلا ولست أفترض وجود ذهن مستقل يعمل فى البدن ويتفاعل معه. فـأنا أعتقد أن هناك كـائناً واحدا فحسب هو: الفاعل السيكوفزيقى، وواحديته هى اتحاده العضوى أو هى وحدته العضوية، ومثل هذا الفـاعل له وظيفة تختص بطريقة عـجيبة بالجسم الحى، وهذه الخاصية العجيبة تعتمد أساسا ـ كما قلنا ـ على انتباه الفرد إلى الوجود، وانتقاء عناصر معينة ورفض عناصر أخرى، والفرد فى إحداثه لحركته يكون نشطا فعالا محددا بذاته فحسب، وكل أنشطة الفرد ـ أيا كان نوعها ـ تفترض مقدما وظائف الانتقاء والاختيار المتضمنة فى الانتباه.

بقى أن نعرف: متى يعتبر فعلاً من أفعال الانتباه إرادة، ومتى لا يعتبر كذلك.



(١) كان «ديكارت» يعتقد أن الغدة الصنوبرية التي توجد في منتصف المخ هي المحول الذي يقوم بتحويل الأفكار إلى منبهات تحرك الجسم المادي، كما أنها أيضاً الوسيلة التي يتحول بها حادث جسمي (كوخز الدبوس مثلا) إلى احساس أو إلى فكرة وهذه الغدة باختصار هي عنده نقطة الالتقاء بين النفس والجسد. (المترجم).

الفصل الثالث

الإرادة

الفصل الثالث

"الإرادة"

١ ـ الإرادة هى الانتباه إلى موضوع يتصف بخصائص معينة.

٢ ـ ليس هناك ملكة تسمى «بالإرادة»، ولكن هناك أمثلة للإرادة فحسب.

٣ ـ الانتباه سابق على الإرادة. وجهة نظر «برادلى» التى تقول العكس. (٤ ـ ٦) نقد وجهة نظر «برادلى».

٤ ـ من أين يأتى الانتباه حين يصاحب الإرادة دوون أن يكون هو نفسه مرادا مباشرا..؟

٥ ـ لا يتضح ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدونه.

٦ ـ التناقض فى قوله أن الانتباه يصبح الموضوع المباشر للإرادة حين تكون العقبة فى تحقيق فكرتى هى شرود الذهن.

٧ ـ كيف نفسر الحالات التى أشعر فيها أن الانتباه هو الموضوع المباشرة لإرادتى.

٨ ـ جميع الأمثلة الممكنة للأفعال الإرادية تعتمد على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة.

٩ ـ يكون الموقف حالة من حالات الإرادة:

أ ـ إذا كانت الفكرة التى أنتبه إليها هى فكرة تغيير الوجود.

ب ـ وإذا كان التغير لابد أن يحدث بناء على الفكرة.

جـ ـ وبوساطة هذه الفكرة.

د ـ ويشترط أن يحقق الفاعل نفسه حين يحقق الفكرة (١٠ ـ ١٤) مناقشة هذه النقاط:

١٠ ـ لابد أن يكون هناك وجود ذو طبيعة معينة داخلية أم خارجية. تغير هذا الوجود لابد أن يبدأ الآن.

١١ ـ لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى عن التغير وبين طبيعة الوجود. لابد أن يكون التغير فى نطاق قدرة الفاعل.

١٢ ـ لابد أن يحدث التغير طبقا لمضمون الفكرة ـ السماح بالزيادة الضرورية فى التغير.

١٣ ـ لابد أن يكون التغير نهاية عملية، كانت بدايتها الفكرة التى انتبهت إليها، العلاقة بين البداية والنهاية يجب ألا تكون مجرد تتابع بل أن تكون نفسها العلاقة بين الفعل فى حالة الأداء acting والفعل وقد انتهى Act.

١٤ ـ الفاعل يحقق نفسه فى حالة الإرادة لأنه يتحد مع فكرة التغير، ما المقصود بهذا الاتحاد..؟

١٥ ـ أنا أختار فكرة التغير لأنها تناسب حياتى ككل. هل هناك نظام مثالى..؟

١٦ ـ الأخلاق هى العمل تحت سلطان العقل.

١٧ ـ الهوة بين فكرتى عن التغير وبين الوجود الواقعى يختلف مداها: فكلما اتسعت ازداد الجهد الذى يبذل فى الفعل الإرادى.

١٨ ـ الفرق بين الإرادة والتفكير.

١ ـ حاولت فى الفصول السابقة أن أبين أن كل واقعة سيكولوجية تعتمد على الانتباه إلى شيء ما، والانتباه هو الجانب الذاتى وما ننتبه إليه هو الجانب الموضوعى، ومن الجانبين معا ـ الذاتى والموضوعى ـ تتألف الذات. والأفعال السيكولوجية كلها ليست إلا تنوعا للجانب الموضوعى من الانتباه، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة: ففى الإدراك الحسى ننتبه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة وهكذا.. وسوف أحاول فى هذا الفصل أن أعرض للخصائص النوعية التى تميز الموضوع الذى ننتبه إليه فى حالة الإرادة.

٢ ـ غير أن القول بأن الجانب الذاتى هو الانتباه دائما، وأنه ليس ثمة سوى مجموعة من الخصائص هى التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه فى حالة الفعل الإرادى، يعنى فى الحال أنه ليس ثمة «ملكة» تسمى بالإرادة، لأن تصور مثل هذه «القوة» لن يعنى فى هذه الحالة إلا أننا نقوم بتعميم مجرد من الأمثلة للمواقف الإرادية كما هى الحال بالضبط فى تصور «الإنسان» الذى لا يدل إلا على تعميم مجرد من الأفراد الجزئية التى تشترك جميعا فى خصائص معينة وبمعنى آخر ليست هناك «إرادة» تريد فى مناسبات معينة أشياء محددة ولا تريد هذه الأشياء فى مناسبات أخرى. بل هناك فقط أمثلة منوعة للمواقف الإرادية. وافتراض وجود ملكة للإرادة هو الذى يجعلنا نريد فى مواقف معينة ولا نريد فى مواقف أخرى، سوف يبدو أشبه ما يكون «بافتراض «ملكة للغناء» هى التى تجعلنا نغنى، و«ملكة للرقص» هى التى تجعلنا نرقص..»[(١)].

٣ ـ ولو أن الانتباه من ناحية أخرى كان موجودا فى كل واقعة سيكولوجية ـ بما فى ذلك حالات الإرادة ـ فسوف يتضح فى هذه الحالة أن الانتباه لابد أن يكون سابقا على الإرادة. غير أن «برادلى» يأخذ بوجهة النظر المعارضة، فهو يعتقد أن الانتباه النشط يتضمن الإرادة، أعنى أننى فى كل مرة أنتبه فيها انتباها نشطا إيجابيا إلى شيء ما، فلابد أن يكون هناك فعل للإرادة يسبق فعل الانتباه. لكنه يضيف «أن الانتباه ـ يقينا ـ لا يعنى الإرادة بالمعنى الذى يكون فيه كل انتباه مرادا بشكل مباشر. ذلك لأن الانتباه نفسه ليس هو باستمرار هدف إرادتى، فقد يكون فى بعض الحالات هدفى وقد لا يكون.. فإذا ما حققت غرضا ما خارجيا أو داخليا فأننى قد أكون منتبها بغير شك، ومع ذلك فما دمت لا أشعر بأى ميل على الاطلاق إلى الشرود ذهنيا عن هدفى، فأننى لا أنتبه مطلقا انتباها مرادا مباشرة .. ومن ثم فأن الانتباه

---

(١) لوك: «مقال عن العقل البشري» المجلد الأول، الكتاب الثاني، الفصل الحادي والعشرين نشرة أ. س. فريزر A. C. Fraser عام ١٨٩٤ ص ٣٢٢ .

باختصار حالة قد تكون هى نفسها مرادة مباشرة، لكنها يقينا ليست بحاجة إلى أن تكون كذلك[1].

وعلى ذلك فأن«برادلى» يرى أن هناك نوعين من الحالات:

(أ) إما أن يكون الانتباه نفسه هو موضوع الإرادة. (ب) أو أن يصاحب ممارسة الإرادة فحسب دون أن يكون هو نفسه مرادا. وهو يكون موضوعاً للإرادة: «حين ندرك أن التمهل أو التأنى أو الصعوبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشرود ذهنى، أما الانتباه نفسه فهو موجود وتشتمل عليه صراحة فكرتى عن الغاية أو الهدف، وفى هذه الحالة يكون الانتباه نفسه مرادا بطريقة مباشرة، وليس كما كان من قبل موجودا وجودا عرضيا»[2] وسوف أثير ضد وجهة نظر برادلى هذه الاعتراضات الآتية:

٤ ـ (أ) فهو لم يفسر لنا كيف ينشأ الانتباه فى الحالات التى يوجد فيها وجودا عرضيا أعنى الحالات التى لا يكون فيها هو نفسه مرادا بطريقة مباشرة الحالات التى «قد أكون فيها ـ بغير شك ـ منتبها، ومع ذلك لا أشعر على الاطلاق بأى ميل إلى الشروط ذهنيا عن هدفى وقد لا أنتبه انتباها مرادا بطريقة مباشرة». وحتى أوضح اعتراضى هذا سوف أستخدم الرموز الآتية: افرض أن (أ) تمثل الإرادة، و(ب) تمثل الانتباه و (جـ) تمثل الموضوع المراد، عندئذ فى الحالات التى يكون فيها الانتباه مصاحبا فحسب لممارسة الإرادة دون أن يكون هو نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى:

أ ـــــ جـ (ب). وهى تقرأ هكذا: الإرادة (أ) موجهة إلى غرض معين (جـ)، والانتباه، (ب) متضمن بطريقة ما فى الموقف. أما فى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى: أ ـــــ ب جـ فنقول عندئذ أن الانتباه تشتمل عليه صراحة فكرة الغاية أو الهدف.

---

(١) مجلة «Mind» عدد ٤١ ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٩ .

والسؤال الآن هو: فى الحالة السابقة التى يوصف فيها الموقف بأنه أ ـــ جـ (ب) من أين يأتى الانتباه..؟ لا يمكن أن يقال: أنه جزء ضرورى من الإرادة، إذ يمكن أن يكون هو نفسه مرادا، ولا يمكن أن يقال: أنه شرط ضرورى للموضوع المراد، لأنه بناء على رأى «برادلى» نفسه ـ يمكن تصور الانتباه شاردا عن الموضوع بحيث يمكن أن يعود إليه بواسطة الإرادة. وعلى ذلك ففى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه ليس هو الموضوع المباشر للإرادة أعنى حين يوجد وجودا عرضيا فأنه لا يمكن أن يكون جزءا ضروريا من أ (أعنى من الإرادة) ولا جزءا ضروريا من جـ (أعنى من الموضوع المراد). ومع ذلك كله فلا يزال برادلى يرى أنه من الضرورى أن يكون الانتباه موجودا ليساهم فى عملية الإرادة! والسؤال الذى يطرح نفسه هو: ما السبب الذى يجعل الانتباه موجودا فى هذه الحالة؟ أنه إما أن يكون موجودا بسبب الإرادة على الاطلاق. فلو أنه كان موجودا بسبب الإرادة بطريقة غير مباشرة فلابد أن يكون ناتجا من الإرادة وموضوعها، غير أننا لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن يحدث ذلك. افرض مثلا أن موضوع إرادتى هو قراءة قصيدة من القصائد وفهمها، أن الإرادة والقصيدة قد استدعيا معا الانتباه إلى القصيدة. وإذا لم يكن ذلك هو المعنى المقصود فأننى لن أستطيع أن أفهم كيف يمكن للانتباه أن يكون موجودا بطريقة أخرى بسبب الإرادة وبشكل غير مباشر. لكن إذا لم يكن للانتباه صلة بالإرادة على الاطلاق، فلا يمكن أن يقال عنه أنه بعد الإرادة، ولا يمكن على الاطلاق أن نتصور أنه يطيع اتجاهات الإرادة.

٥ ـ (ب) لا يتضح ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة، أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدون الانتباه. فكلامه يدل من ناحية على أن الانتباه لابد أن يتبع كل حالة من حالات الإرادة، لكنه يكون أحياناً مرادا بطريقة مباشرة، وأحياناً أخرى يكون مرادا بطريقة غير مباشرة. وكلامه يدل من ناحية أخرى على أنه يتصور حالات تكون فيها الإرادة موجودة مع غايتها لكن بدون انتباه، وذلك حين يقول: أن شرود الذهن (أعنى عدم الانتباه إلى الموضوع المراد، قد يعوق أو

يعرقل تحقيق فكرتي. وذلك يعني بعبارة أخرى أنه قد يكون لديَّ إرادة الوصول إلى غاية معينة فكرتها موجودة فى ذهنى غير أن عدم الانتباه إلى هذه الغاية يعوق أو يعرقل عملية الوصول إليها.

٦ ـ ومن ناحية أخرى فأن قول «برادلى»: أن الانتباه قد يكون هو الموضوع المباشرة للإرادة «حين ندرك أن الإعاقة أو العقبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلي وشرود ذهنى» ـ هذا القول يبدو أنه يحتوى على تناقض ذاتي. لأنه يعنى ببساطة أننى أدرك أن هدفى لم يتحقق لأننى كنت شارد الذهن، وهكذا أعود فأجعل انتباهي موضوعا مباشرا للإرادة. غير أن «الإدراك» لا يكون ممكنا بدون الانتباه إلى الموقف المدرك. وعلى ذلك فيمكن أن تصاغ وجهة نظر «برادلى» على النحو التالى: حين أجد من خلال الانتباه أن انتباهى ليس موجها الوجهة الصحيحة فأننى أقوم بتصحيحه بإرادتى. والقول بأن الانتباه يكتشف أنه هو نفسه قد ضل ليس إلا خلفا واضحا.

٧ ـ ومن هنا فأن القول بأسبقية الإرادة على الانتباه قول لا يمكن الدفاع عنه، ولهذا فأنا أعتقد أن الصيغة لابد أن تكون باستمرار على النحو التالى: ب ـ جـ بحيث تمثل (ب) ـ كما سبق أن قلنا ـ الانتباه، كما تتمثل (جـ) موضوع الانتباه. ويقال عن (أ) التى تمثل الإرادة: أنها توجد حين تكون هناك خصائص معينة تتصف بها (ب) أعنى موضوع الانتباه ـ وهى خصائص سوف نبحثها بعد قليل.

والقول بأن الانتباه يسبق الإرادة يعفينا من الربط غير الضرورى بين الانتباه والوعى: فقد يكون الانتباه شعوريا فى حالتى الإرادة والتفكير، وقد يكون لاشعوريا فى حالة النزوع البسيط. وحتى فى حالتى الإرادة والتفكير اللتين يكون فيهما الانتباه شعوريا فأننى قد أشعر بالعمل الرئيسى الذى أقوم به فى الوقت الذى تحدث فيه أشياء أخرى كثيرة بطريقة لا شعورية. فأنا الآن مثلا أشعر بأننى أكتب لكنى لا أستطيع أن أشعر بمئات الآلاف من الألياف العصبية والعضلية التى تتكامل معا وتركز نفسها فى فعل الكتابة. ومن ناحية أخرى فليس كل فرد عضوى يستطيع أن

يشعر تماما بالعمل الرئيسى الذى يقوم به فى وقت معين: ويبدو أن تقسيم «ليبنتز» للجواهر العضوية إلى جواهر لا واعية وجواهر واعية، وجواهر واعية بذاتها ـ تقسيم صحيح: فالنبات ـ مثلا ـ يعمل ككل عضوى لكنه يعمل بطريقة لا شعورية، أما الكائنات الحية فيمكن أن يقسم نشاطها إلى ثلاثة مجالات: مجال النشاط اللاشعورى كنشاط العقل الفسيولوجى، ومجال الوعى الغامض كوعينا بضوضاء الطريق، أو أثر الضغط على جلدنا فى الوقت الذى ننظر فيه بانتباه إلى موضوع معين. وأخيرا مجال الوعى الواضح. وهذا المجال الأخير هو ما يسمى عادة بالانتباه. لكن تبعا للنظرية التى نأخذ بها فأن هذه التقسيمات الثلاثة تحتاج كلها إلى الانتباه من جانب الفرد، أعنى الانتباه إلى الموقف الحاضر حتى يستطيع أن يعمل وفقا لما يبدو له أنه نافع لحياته وسعادته.

ويتكامل المجموع الكلى لنشاط الفاعل ـ فى حالة الفعل المراد ـ فى كل واحد. سواء أكان هذا الفعل فعلا خاصا بالتفكير أو بحركة الجسم. والفعل المراد ليس إلا قمة للانتباه. وأين عسانا نجد مثالا للصلابة والتماسك فى كائن حى معقد أكثر مما نجده عند إنسان عاكف ومنصب على فعل عنيف من أفعال الإرادة..؟ غير أن الفعل المراد عند الإنسان يظهر فى صورتين واضحتين: فهو قد يكمن تحت صورة مساهمة الجهاز العضلى للجسم كله وكل قناة من قنوات الإحساس، أو قد يستبعد تقريبا الفعل العضلى كما يستبعد الجهاز الحسى[1]. وهذه الصورة الثانية هى من الناحية العملية صورة خاصة بالإنسان وحده، حين يمعن الفكر مثلا فى حل مشكلة من المشكلات»[2].

غير أننا يجب علينا أولا أن نفسر تلك الحالات التى نشعر فيها أن الانتباه نفسه مرادا، وأنا أعتقد أن ما يضللنا فى مثل هذا الشعور هو أننا بدلا من أن ننتبه إلى «جـ»

(١) أي أن الفعل الإرادي قد ينصب على حركة الجسم بحيث يتعاون الجهاز العضلي مع الجهاز الحسي في تنفيذه، أو قد يخرج من هذا النطاق تماما حين يكون خاصا بالتفكير (المترجم).

(٢) شارلز شرنجتون «طبيعة الإنسان» ص ٢٧٠ .

ننتبه إلى موضوع آخر «ء» مثلا حين نشعر أن هذا الموضوع الأخير أكثر نفعا لنا فى هذه اللحظة نفسها من الموضوع السابق. عندئذ تشكل الرغبة فى العودة إلى الموضوع السابق (جـ) جانبا من المركب الموضوعى أعنى أن محتوى انتباهى سيكون عندئذ مركبا يشمل «ء + رغبة فى العودة إلى جـ». وهذه الحالة قد يعقبها عودة فعلية إلى «جـ» فينشأ موقف أتوهم فيه أن رغبتى قد أدت إلى تغيير اتجاه انتباهى فى حين أن رغبتى نفسها ليست إلا جانبا من موضوع الانتباه، ومن هنا فأن كل ما حدث هو تغير لاتجاه الانتباه لخدمة نفعى الخاص أو مصلحتى الخاصة.

٨ ـ لا توجد حالة واحدة من حالات الإرادة لا تتوقف عند نهاية تحليلها على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة: «حين نعقد العزم على أن نتبع لونا معينا من ألوان السلوك، فاننا نكون فكرة واضحة ـ بقدر الإمكان ـ عن هذا اللون من السلوك، ثم نضع هذه الفكرة بجهد من الانتباه أمام الذهن .. وقل مثل ذلك فى حالة الاسترجاع الإرادى لواقعة ما كنا قد نسيناها كاسم شخصى نفكر فيه مثلا فأن إرادتنا فى هذه الحالة تضع فكرة هذا الشخص أمام الوعى حتى يكون لديه الفرصة لتطوير جوانبها المختلفة. والأوضاع المرتبطة بها. الزمان، والمكان، والبلد الذى سبق أن رأينا فيه هذا الشخص... الخ وهذه الأمور كلها ـ بالطبع ـ تزيد من فرصة استرجاع اسمه..»[١]. وفى استطاعتنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها من المواقف الإرادية وسوف نجد أنها كلها تعتمد باستمرار على الانتباه إلى شيء ما. والانتباه كما سبق أن ذكرنا له جانبان: جانب إيجابى وجانب سلبى، فهو إيجابى حين يأخذ فكرة التغير المطلوب، وهو سلبى حين يستبعد الأفكار الأخرى التى تعرقل تحقيق الفعل المراد، إذ لابد أن يكون هناك دئما أكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد، على الأقل: الإقدام على هذا الفعل والإحجام عنه، يختار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته فى الانتباه حتى يتحقق. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

٩ ـ لكن ذلك كله ليس إلا تعميما يحتاج إلى تخفيض وتحديد: فإذا كان

(١) ماكدوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» الطبعة الخامسة والعشرون ص ٢٠٩ .

الموقف الإرادى عبارة عن فعل من أفعال الانتباه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة، فـما هى تلك الخـصائص التى تطبع بطابعهـا موضـوع الانتـباه حـين يكون الموقف السيكولوجى إراديا..؟ لابد أن نقول بـادىء ذى بدء: أن الفكرة التى تكون موضوع الانتباه فى حالة الإرادة هى بصفة عامة فكرة التغير، أعنى فكرة شىء يختلف عما هو موجود بالفعل. وإذا ما حللنا هذه الفكرة لوجدنا أنها تتألف من العناصر الآتية:

(١) أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة.

(٢) أن تكون هناك فكرة عن تغير يراد احداثه فى هذا الوجود.

(٣) أن يتم إحداث التغير بالفعل طبقا لمضمون الفكرة.

(٤) أن يتم التغـير بفضل نشاط الفـرد المنتبه إلى الفكرة التى تتحـدث عنها دون مساعدة العوامل الخارجية.

(٥) أن تتحقق ذات الفاعل من خلال تعبيره عن طبيعته فى الفكرة[1].

١٠ ـ (١) الخاصية الأولى للموقف الإرادى هى أن يـكون هناك وجود له طبيعة معينة، وجود «أريد» له أن يتغير طبقـا لمضمون الفكرة التى أنتبه إليها. وقد يكون هذا الوجود المطلوب تغييره وجودا داخليا أو خارجيا: وهو حين يكون خارجيا فأنه يعنى جـانبا من الواقع مـوجودا فى زمـان معـين ومكان مـحدد، وهو إمـا أن يكون «هنا» و«الآن» أو امتدادا لهمـا. وهو حين يكون داخليا فأنه يعنى واقعة سيكولوجـية معينة موجودة الآن أو امتداد لها.

وفى كلتـا الحالتين لابد مـن توافر شرطان: الأول: أن تكـون فكرتى عن التغـير مـخالفـة لهذا الوجـود بمعنى أننى أريد لهـذا الوجود أن يكون خـلاف ما هو عليـه. والثـانى أن تبدأ عـمليـة التغـيـر الآن. وإذا لم يتحـقق هذان الشـرطان ـ أحدهمـا أو كلاهمـا ـ فلن يكون هناك إرادة. أعنى أنه لم يظهر الوجـود على أنه التغـير المطلوب تماما فلن يكون ثمـة إرادة، وكذلك لا تكون هناك إرادة لو كـان عندى فكرة التغيـير لكنى أنوى أن أبدأها فى لحظة ما فى المسـتقبل. صحيح أنه فى الحالة الأخـيرة سوف

(١) استعنت كثيرا في هذا التحليل بمقالات «برادلي» في مجلة Mind أعداد، ٤٤، ٤٦ و ٤٩ .

يكون هناك عـزم أو تصـميم لكن الـعزم والتـصـميم شيء والإرادة شيء آخـر، ولا أستطيع فى هذا الصـدد أن أوافق على ما يقوله «جيمس» مـن أن مجرد وضع الفكرة فى الانتباه هو كل شيء فى الإرادة، وأن الأمـر بعد ذلك «مجرد حادثة فسـيولوجية، فـمـا أن يوضع الموضـوع المنتـبه إليـه بهـذا الشكل حـتى تنشـأ عنه فى الحـال نتـائج حركـية»[1]. ويتـفق افلنج Aveling مع «جيمس» فى هذه الفكرة فـهو يقول: «اننا نستطيع أن نريد تماما حتى ولو لم نستطع تحقيق إرادتنا بالفعل»[2]. لكن الرأى الذى آخذ به هو أنه مـا لم يحدث تغـيير الوجـود المنتبـه إليه كامـلا فلن تكون هناك إرادة، فالوضع المطلوب للوجود لا يـمكن أن يظل فكرة غامضة فى الذهن أن أريد تحقـيقه بفعـل من أفعال الإرادة، بل يـتجه التـغيـر الذى تتضـمنه الفكرة إلى أن يكون أكـثر تخصـيصا شيئا فشيـئاً كلما تطورت الفكـرة، حتى إذا ما وصلت إلى أكثـر حالات التخـصيص عـينية وجدتهـا ترتبط ارتباطا مـباشرا مع «الآن» الموجـودة حاليـا، يقول أرسطو: «لو كـان عندى هدف معـين أريد تحـقيـقه فـأننى أبحث عن الوسـائل التى تمكننى مـن بلوغ هذا الهـدف، ولو ظهـر أن هناك عـدة وسـائل، فـأنـنى أبحث عن أسهلهـا وأفضلهـا. أما إذا ظهـر أنه ليس ثمة سـوى وسيلة واحدة فـأننى أبحث عن كيفية بلوغ غايتى بهذه الوسيلة ، وكيف يمكن لى أن أطمئن إلى هذه الوسيلة ذاتها.. وهكذا حتى أصل إلى أول حلقة فى سلسلة الأسـباب التى هى فى نفس الوقت آخر حلقة وصلت إليها فى اكتشافى لهذه السلسلة»[3].

ويقول: «روس Ross» فى شرحه لهذه الفقرة: أن ذلك يعنى «أننا فى هذه الحالة نرتد من الغاية إلـى الوسيلة، ومن وسيلة إلى أخـرى، حتى نصل فى نهـاية الأمر إلى وسيلة يمكن أن نتبناها هنا والآن»[4].

---

(١) و. جيمس: «مباديء علم النفس» الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص ٥٦١ .

(٢) ف. افلنج: «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى ، ص ٢٠١ .

(٣) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية ـ ترجمة ف. هـ. بترز ص ٧٠ .

(٤) و. د. روس: «أرسطو» الطبعة الثالثة ص ١٩٩ .

١١ ـ (٢) الخاصية الثانية للموقف الإرادى أن تكون لدى فكرة عن التغير ضد الوجود الفعلى، أعنى أنه لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى من ناحية، وبين ذلك الجانب من الواقع الموجود إما هنا والآن، وإما أن يكون امتدادا لهما. وبديهى أن التغير المراد لابد أن يكون شيئا ممكنا، فلو أننى تصورت تغيرا لا يكون من الممكن تحقيقه فأن مثل هذا التغير لا يسمى إرادة لكنه رغبة. ولقد ذكر أرسطو بعض التحديدات فى هذا الصدد يجمل بنا أن نقتبسها فهو يقول: «أننا لا نستطيع أن نختار المستحيل أو أن نريده عملا، ومن يفعل ذلك لابد أن يكون أحمق، لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل: كالفرار من الموت مثلا.. «وقد نرغب كذلك فيما لا تستطيع فاعليتنا أن تحققه (كنجاح ممثل أو فوز رياضى معين) لكنا لا نختار عن عمد أبدا أمثال هذه الأشياء، وإنما نختار فحسب تلك الأشياء التى نعتقد أن فى استطاعتنا تحقيقها»[1]. وهو يقول كذلك: «أعتقد أننا لابد أن نفهم من تغيير «العمد أو الروية» ما يستطيع الموجود العاقل ـ لا الأحمق أو المجنون ـ أن يعقد العزم عليه، ومن هنا فأنك لن تجد أحدا يعقد العزم على تغيير أشياء أبدية، أو أشياء لا يمكن أن تتغير: كنظام الأجرام السماوية. أو امتناع القياس بين شيئين لعدم وجود خاصية مشتركة بينهما كما هى الحال فى ضلع المثلث وقطر المربع.

«ومن ناحية أخرى فأنك لن تجد أحدا يعقد العزم حول أشياء تتغير لكنها تتغير باستمرار بطريقة واحدة.. مثل الانقلاب الشمسى، وشروق الشمس، كلا ولا يعقد العزم حول أمور غير منتظمة على الاطلاق: كالجفاف والمطر، ولا على أمور تخضع للصدفة كالعثور على كنز»[2].

وعلى ذلك فالتغير المطلوب لابد أن يكون أولا: شيئا ممكنا، ولابد ثانياً: أن يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه. لكن قد يعترض على ذلك بأننا قد لا نحتاج فى بعض المواقف الإرادية إلى تغيير الوجود، لأن الوجود الحاضر المستمر قد

---

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية «ترجمة بترز» ص ٦٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

يكون هو نفسه أن يستمر على هذا النحو، وبالتالى فلن يكون هناك تغيير مع أن هناك إرادة. لكن ذلك خطأ لأن الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن يكون للإرادة معنى ـ وبالتالى فلو أننى قلت: «إنى أريد» هذا الحاضر المستمر نفسه، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى أنه بدون فعل الإرادة فأن هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل إلى وجه آخر مخالف لما هو عليه، وإذا كان ذلك كذلك فأننى فى منعى تغيير الحاضر أكون قد تسببت فى تغيير ما.

١٢ـ (٣) لا يكفى للموقف الإرادى أن تكون عندى فكرة عن تغيير ما، ولا يكفى أن يحدث هذا التغيير فى الموجود، وإنما لابد أن يحدث التغير كما هو موصوف فى مضمون الفكرة. ويجمل بنا هنا أن نلفت النظر إلى أن فكرة التغير أو التغير ذاته، نادرا ما يتحدان هذا إذا اتحدا على الاطلاق فالتغير عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من فكرته. والواقع أن التغير معقد للغاية لدرجة يصعب معها تحديدما يشمله تحديدا دقيقا. فلو أننى أردت أن أذهب إلى المكتبة لكى أقرأ فيها كتابا، فمن الواضح أن الفعل الذى سأقوم به سوف يشتمل على عدد غير معين من الحركات التى لم أكن أقصدها بطريقة مباشرة. وعلى ذلك فنحن حين نقول أن التغير لابد أن يحدث كما هو موصوف فى مضمون الفكرة، فأننا مع ذلك نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعى اللازم لمضمون الفكرة. ومثل هذه الزيادة لابد أن ينظر إليها على أنها مرادة هى الأخرى، إذ على الرغم من أنها ليست جزءا جوهريا من الفكرة، فأنها لا تكون مرادة: افرض ـ مثلا ـ أن صيادا أراد أن يصطاد بعض الطيور، لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مروره لحظة اطلاق النار: أن هذه الواقعة الأخيرة لا هى التغير المقصود ولا هى تداعيه اللازم، ومن ثم فهى لا يمكن أن تكون مرادة.

١٣ ـ(١٤) وفضلاً عن ذلك فأن التغير الذى يحدث طبقا لمضمون الفكرة لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بذاتها فكرة التغير الموجودة فى الانتباه. وهذا التغير لا يكون إرادة إلا حين يتحقق بنشاط الفرد المنتبه بحيث يكون الفرد ايجابيا أعنى سببا

كافيـا لإحداث العملية وعلى ذلك فـأننا فى حالة إحداث تغير مـعين يكون لدينا من ناحية فرد منتبـه إلى فكرة تغير، ويكون لدينا من ناحية أخرى تحقق هذا التـغير نفسه، والانتقـال بين هذين الجانبـين هو الذى يكون الفعل، وهذا الانتـقال نفسه هو الذى سـبق أن اعـترفنا بـفشلنـا فى تحليله، لكن من الواضح تمامـا أنه ليس مـجـرد تلاحق سببى.

افرض أن لدى فكـرة عن شخص نسيت اسـمه لكنى أريد أن أتذكـره، أننى فى هذه الحـالة لدى فكرة الشيء المطلوب لكن ليس لـدى وجوده، فـحالتـى الجسـمية الراهنة تخالف المضـمون المطلوب، ولإحداث النـتيجة التى أريـدها فأننى أقلب هذه الفكرة الموجودة فى ذهنى بحيث تسـتدعى الأوضاع التى ترتبط بها شيئاً فشـيئاً حتى يحضـر الاسم الذى كنت أبحث عنه وهذه النتـيجـة وصلت إليهـا عن طريق الفكرة الأولى الأصليـة التى كانت بـداية لعمليـة نهايـتهـا النتيـجة المطـلوبة. وهذه العمليـة أحداثها الفرد المنتبـه إلى فكرة أصلية، لكن لو أن الاسم عرض لذهنى دون أن يكون مطلوباً، فلن يـكون هناك إرادة فى هذه الحـالة لأنه ليسـت هناك فكرة تحـقـقت عند وقـوع الاسم، ومن ثم فـان ورود الاسم إلى ذهنى سـوف يكون حادثة ولـيس فعـلا إراديا، سيكـون حادثة دون فاعل أحـدثها. ولنكرر مـا سبق أن قلناه من أنـه فى حالة الإرادة لابد أن يكون هناك شيء مطلوب، بحيث يكون الحصول عليه مؤديا إلى تغير فى تسلسل الظواهر، وبحـيث يكون ظهـوره إلى الواقع نتيـجة للفكرة نفـسهـا التى كانت موضوعـا لانتباه الفرد، الذى كان لهذا السبب فـردا نشطا وفعالا. ومن ثم فأن تداعى الأفكار لا يكون إرادة ما لم تكن نهاية السلسلة تعتـمد على وجود فعلى كان مقصودا فى بدايتها وما لم تبدأ العملية من الفكرة الأصلية.

وحين يـنصب التغـير المراد على العـالم الخارجى، كـإحداث حـركة معـينة فى الأجسـام المادية ـ سواء اقـتصرت عـلى جسم الفاعـل نفسه أو امـتدت إلى أجـسام أخرى ـ فأن هذا التغير لابد أن يحدث نتيجـة لفكرة عن التغير انتبه إليها الفرد. إذ أن حدوث الحـركة التى تفكر فيهـا ليس تسلسلا طبيـعيا للظواهر الموجـودة أمامى وإلا

لكانت الظواهر عبارة عن «أحداث» ولا يقدم وجود الفعل. والفرد حين ينتبه إلى التغيير المطلوب وهو إحداث الحركة لا يكون فقط سابقا على هذه الحركة لكنه يكون: فاعلها وسببها الكافي ومحدثها. يقول وليم جيمس: «أن أى تمثل للحركة يوقظ إلى حد ما الحركة الفعلية التى هى موضوع هذا التمثل، وهو يوقظها إلى أقصى درجة إذا لم يعقبه عن مثل هذا العمل تمثل مضاد يوجد فى الذهن مع التمثل السابق فى آن واحد»[1]. وهذا حق بشرط أن نفهم قوله عن استيقاظ الحركة بتمثلها ـ على أنه فعل يقوم به فاعل يحدث الحركة التى نتحدث عنها، وليس المقصود مجرد التداعى بين الجانب السيكولوجى والجانب الفيزيقى.

وعلى ذلك فإذا افترضنا أن الإرادة تعتمد على تتابع الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركى سيكون حالة من حالات الإرادة، خذ مثلا التنويم المغناطيسى نجد أن الفكرة المفروضة على الشخص النائم يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس إرادة، لأن تحقق الفكرة لا يتضمن للتغير عن طبيعة الفاعل، ولكى يعبر الفاعل عن طبيعته لابد أن يكن خالقا نشطا المتغير. ومن هنا فأنه ليس من الضرورى فى حالة الإرادة أن تعقب الحركة الفكرة فحسب، لكن من الضرورى أن تعقبها لأننى أقرر أنه يجب أن يحدث ذلك، أى أن معيار الإرادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة، فإذا لم يسيطر عليها، أو إذا لم يكن فى قدرته أن يخلق ـ أو يوقف ـ الحركة المناسبة التى تحقق الفكرة، فأن معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت، وأن الفاعل ـ بالتالى ـ ليس هو السبب الكافى للفعل. ولقد عبر «برادلى» عن ذلك تعبيرا جميلاً بقوله: «إذا لم يكن لى حيلة فى هذا الأمر، فلا يمكن أن أريد»[2] فالفعل لا يمكن أن يكون فعلا من أفعال الإرادة ما لم يكن فى قدرة الفاعل ألا يفعله. وبعبارة أخرى: فى حالة الإرادة لابد أن يكون هناك أكثر

---

(١) وليم. جيمس: «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص ٥٢٦ .

(٢) ف. هـ. برادلي عملية مايند Mind عدد ٤٩ يناير ١٨٨٨ ص ٣١ .

من خط واحد ممكن للفعل، لابد أن يكون هناك على الأقل بديلان: أن أفعل الفعل أو ألا أفعله، فالخط الواحد للفعل لا يمكن أن يكون مرادا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ومن ثم فالفعل المنعكس - سواء أكان بسيطاً أم مركباً - ليس فعلا مرادا، وكذلك أفعال العادة التى تتبع مجرى مألوفاً لا روية فيه ولا اختيار، لكن ذلك لا يعنى انكار الإرادة على سلسلة الأفعال الأولى التى كونت هذه العادة.

وفى عملية الروية التى تسبق الفعل ترانى أتأمل نفسى فى الوضع الذى سأكونه لو أننى نفذت هذا الفعل وجعلته جزءا من تاريخ حياتى الواقعية، ثم أتأمل نفسى - من ناحية أخرى - فى حالة تركى إياه بلا تنفيذ. وبعبارة أخرى: إننى أربط نفسى - فكريا - بخط معين من الفعل ثم أرى ما إذا كان يتناسب مع شخصيتى ككل متكامل. يقول افلنج: «فيما يمكن أن نسميه بالإرادة الحق.. هناك وعى الذات بنزوعها للارتباط بممكنين عينيين وهما: النزوع للارتباط بالحادثة (أ) أو الحادثة (ب)»[1]. وقد يقال - خطأ - أنه إذا كانت الإرادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة، فأن التمنى إذا تحقق كان فعلا من أفعال الإرادة طالما أنه هو نفسه كان فكرة ثم تحقق، وبالتالى فلو كان لدى فكرة كسب مائة جنيه فى وقت معين، ثم حصلت على المال ملقى فى الطريق ووضعته فى جيبى فأننى أكون قد حققت فكرتى، غير أن ذلك واضح البطلان لأننى فى هذه الحالة لا أكون قد حققت فعلا إراديا لأن نتيجة الفكرة (وهى الحصول على المال) أحدثتها عوامل أخرى غير فاعليتى ونشاطى (حين وجدت المال ملقى فى الطريق). أن الفعل الإرادى كما سبق أن لاحظنا لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخذا خطا معينا من السلوك للوصول إلى تلك النتيجة.

لكن قد يقال: افرض أن فكرة التثاؤب جعلتنى أتثاءب: ألا تكون تلك حالة من حالات الإرادة..؟ والإجابة هى أن هذا الفعل يكون إراديا - يقينا - إذا ما انتبهت إلى

---

(١) ف. افلنج: «سيكولوجية النزوع والإرادة» مقال في المجلة البريطانية لعلم النفس عام ١٩٢٦ ص ٣٤٧.

فكرة التشاؤب لكى أتثاءب فعلا، ففى هذه الحالة سيكون تشاؤبى مرارا، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطرى، ثم أعقبتها حركات معينة بلا هدف مقصود منى، فلا تكون فى هذه الحالة إرادة.

١٤ ـ (٥) وتحقق فكرة التغير عن طريق نشاط الفاعل المنتبه إليها ـ وهى سمة الموقف الإرادى ـ لابد فى نفس الوقت أن يكون تحققها للفاعل: فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التى ينتبه إليها تعبر عن شخصيته. فأنا أستطيع مثلا أن أنتبه على التوالى إلى الفكرة التى تحكم بها بلادى الآن[1]. وإلى فكرة الطريقة التى ينبغى أن تحكم بها :وكلما انتبهت إلى الوجود الفعلى (أو الحكم القائم الآن) شعرت بصراع بينه وبين شخصيتى، بينما أشعر بارتياح إلى فكرةالدولة التى أتخيلها! أو طريقة الحكم التى أفضلها وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعتى وشخصيتى وأنها أفضل لتحسين وجودى. ومعنى أننى أشعر براحة لفكرة التغير أننى لا أجد مثل هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعى القائم، بل على العكس أجد أن هذا الوجود القائم غريب عن شخصيتى.

لكن قد يحدث أن تكون فكرة الوجود القائم وفكرة الوجود المتغير كلتاهما معا موضوعا لا نتباهى فى آن واحد. فقد يكون الموضوع المثالى الذى آنتبه إليه مركبا من أفكار منوعة ـ أو حتى متضادة تتحد كلها فى لحظة من لحظات الانتباه لأنها كلها أجزاء يتألف منها الموضوع الذى أنتبه إليه فى هذه اللحظة : إذ يمكن أن يكون الجانب الموضوعى عندى فى لحظة معينة هو فكرة الأوضاع القائمة مع فكرة تغيرها فى آن معا. ومع أن الفكرتين تمثلان معا الموضوع لا الذات إلا أن فكرة الوجود مع ذلك تبدو موضوعية من مسافة أبعد ، لو أن فكرة التغير كانت تتلائم أفضل مع شخصيتى. ولو صح ذلك فأن الراحة التى أشعر بها مع فكرة التغير ومعارضته هذه الفكرة للوجود القائم لن تكون وقائع سيكولوجية يمكن الفصل بينها.، لكنهما سيكونان وجهان لاينفصلان لواقعة واحدة بعينها، وحين أختار أحدهما أدخل ـ فى الحال ـ فى صراع مع الوجه الآخر.

---

(١) أي عام ١٩٤٧ (المترجم).

ويمكن أن نفهم فهما سليما ـ بهذا المعنى الأخير ـ الصراع بين الدوافع المختلفة، فلو أن الفرد أخذ بفكرة التغير كهدف له معارضا بذلك فكرة الوجود القائم فمن الواضح فى هذه الحالة أن الذات ككل ـ أعنى الفاعل المنتبه والمركب الفكرى الذى ينتبه إليه ـ سوف تكون ذاتا نشطة ايجابية بطريقة أو بأخرى. فليست هناك تلك الحالة التى فيها أخذ ورد (أشبه ما يكون بحالة شد الحبل) ـ بحيث تتجاذب الذات فى اتجاهات متعارضة بواسطة قوتين متضادتين، كما لو كانت أشبه بالمسرح الذى تمارس عليه هذه الدوافع المختلفة نشاطها . «أن محاولة تصور «الدوافع» على أنها تعمل فى الذهن بقوة باطنية من ذاتها ـ مثلها مثل الجزئيات المادية بالنسبة للكتلة التى تتألف منها ـ هو تصور ظاهر البطلان»(١). أنه إذا ما تذكرنا أن الفكرتين معا ـ فكرة الخير التى اعتنقها ، وفكرة الوجود القائم التى أرفضهاـ يمثلان الجانب الموضوعى من الذات ، أعنى أنهما المكونات الضرورية للذات أو أنهما الذات بمعنى ما ـ أقول أننا إذا ما تذكرنا ذلك فأننا لن نستطيع بعد هذا أن نعتبر الموقف صراعابين دافعين بينما يظل الفاعل نفسه متفرجا سلبيا ينتظر النتيجة، فهو ليس صراعا بين الإنسان فى صراع مع نفسه: أنه الخصوم المتنازعة وأرض القتال فى آن معا»(٢).

١٥ـ وإذا تساءلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغير معارضا بذلك الوجود الفعلى القائم..؟ كانت الإجابة : أن الفكرة تلائم حياته بطريقة أفضل إذا ما أخذت فى كل منظم. لكن ذلك يثير مشكلة :فالذات يمكن أن تنظم بأكثر من صورة، والنسق المتكامل للحياة يمكن أن يختلف باختلاف الناس، بل أنه قد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله، فقد أجد أن فعلا معينا يلائم البيئة التى أعيش فيها، ثم فجأة تتغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غير قادر على تحقيق شخصيتى، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هى ما أطلق عليه «ماكنزى» اسم «عوالم الرغبة universes of desire» وهو يقول عنها: «كل رغبة تنتمى إلى عالم

---

(١) أ. ا. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» تص ٣٧١ .

(٢)ح. ديوي : «علم النفس» ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ـ اقتبسه ح . س . ماكنزي في كتابه «المجمل في الأخلاق» حاشية ص ٥١ .

خـاص، وتفقـد معناها لو انـتقلنا من هذا العـالم إلى عـالم آخر. وهذا العـالم الذى تنتمى إليـه الرغبـة هو العالم الذى يتكون من مجـموع ما نـسميـه بخُلق الإنسان أو شخصيته Man's character وهذا الخلق يعبر عن نفسه فى نفس اللحظة التى نشعر فيهابالـرغبة، أنه باختصار عالـم النظرة الأخلاقية للإنسان فى اللحظة التى نبـحثها.. وينبغى علينا جميعاً أن نكون على وعى بالرغبات المختـلفة التى تسيطر على أذهاننا فى الأمزجـة المختلفة، وفى الظروف المخـتلفة، وفى حالات الصـحة المختلفة..فـهذا العالـم يمكن جدا أن يتغـير فجأة عند الشخص الواحد بسـبب تحول فجائى للظروف التى يعيش فيها. فـأى تغير فجائى كنبأ وفاة صديق ، أو تذكـرموعد، أو الإيحاء بمبدأ أخـلاقى.. الخ يمكن أن تنقلنا فى الحـال من عالم إلـى عالم آخـر. ولهذا فـإن هذا التعبير يمكن ببساطة أن يعتبر انتقالا من أحد عوالم الرغبة إلى عالم آخر» (١). ومن هنا كانت الأفعال التى تساعد البخيل ـ مثلا ـ فى زيادة ثروته، يمكن أن تناسب نظام حيـاته ككل أكثر من تلك الأفـعال التى تساعـده فى تنمية المعـرفة أو الفضـيلة. وقد تكون الحال مختلفة مع شخص آخر.

والسؤال الذى يطرح نفـسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك نظام مـثالى من بين هذه الأنظمـة المختلفـة للحيـاة ـ تتحـقق عن طريقه الذات المثـالية..؟ قـد يكون واضحا أن هـذه الطرق المختلفة للحيـاة ليست كلها على مسـتوى واحد مهـما يكن المعيـار الخلقى الذى نستخدمـه : فإذا كنا نعتـقد أن النظام (أ) أعلى من النظام(ب) ، وأن (ب) أعلى من(جـ) فلا بد أن يكون هناك معيار من الكمال هو الذى نقارن على أساسه بين هذه النظم ونقيمها به.. ولست أريد أن أدخل فـى تفصيلات فرعية حول وجهـات النظر المختلفة عن المعـيار الأخلاقى.لـكنى سأقول أن المعـيار الخلقى الذى آخذ به واعتبره صادقاهو الآتى: «أن الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقا بأنها ذات عـاقلة، أنها ذلك الـعالم الذى نشـغله فى أعـمق لحظات حيـاتنا حكمـة وروية وبصيرة..»(٢)

---

(١) ج. س. ماكنزي :«المجمل في الأخلاق» الطبعة الثالثة ص ٤٨ ـ ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

ومعقولية النسق (أو النظام) الذى يسير عليه السلوك لابد أن تدوم دوام قوانين المنطق، وإذاما سار الفاعل وفقا لنسق آخر غير النسق العقلى، فإن هذا النسق الجديد لابد أن يكون وجها مؤقتا للذات، إذ يمكن أن تستبدل بالنظام العقلى أى نظام آخر فى اللحظة التى يغير فيها الفاعل وجهه نظره. وحين نقول أن فعلا من الأفعال أو أن النسق كله ليس إلا نسقا مؤقتا، فإن ذلك يدل على أن هذا النسق ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن يتفق معه الأفعال الإرادية ، وقد لايكون فى وسع المرء أن يسلك باستمرار سلوكا عقليا طوال حياته، ومع ذلك يظل الاتساق العقلى هو المقياس .وكلما اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا عقليا يعبر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر، وإذا كان من المشروع أن نسأل لماذا ينبغى علينا أن نطيع الله أو الدولة، فإنه لامعنى لسؤالنا عن السبب الذى من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا.

١٦ـ على الرغم ـ إذن ـ من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة، فإن هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة) ، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد أن يكون فعلا أخلاقيا، لأن الفعل الإرادى ليس ألا تحققا لذات الفاعل فحسب. لكن هناك بالطبع فارقا كبيرا بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية. والمقصود بالذات التالية هنا هو الذات العاملة، فكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل، سمامن الناحية الأخلاقية. لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكا إراديا حتى ولو كان هذا السلوك منافيا لمطالب العقل (وبالتالى منافيا لمبادىء الأخلاق) ، وهو فى هذه الحالة إنما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل، لكنه لايعبر عن ذاته العليا. والتغير الذى يحدثه سلوك ذلك الشخص قد يكون تغيرا إلى أسوأ لا إلى أحسن ، ولكنه يظل ـ مع ذلك ـ فعلا من أفعال الإرادة.

١٧ـ والتباين بين الحالة الراهنة، وبين فكرتى عن التغير قد تختلف فى درجتها اختلافا عظيما، فقد تتسع الهوة بينهما وقد تضيق، لكنه كلما اتسعت قوى الصراع واشتد، وصعب المجهود الذى نحتفظ به بفكرة التغير فى الانتباه حتى يتحقق التغير المطلوب. والصعوبة هنا سيكولوجية لافيزيقية :«من السهل ـ فيزيقيا ـ أن تتحاشى معركة أو أن تبدأها على حد سواء، كما أنه من السهل أن تحتفظ بالمال أو تبعثره على ملذاتك الخاصة. ومن السهل أيضاً أن تطرق باب امرأة أو أن تبتعد عنها ـ جميع هذه الأمور يسهل القيام بها على حد سواء، لكن الصعوبة عقلية فهى تكمن فى الاحتفاظ بفكرة السلوك الأكثر حكمة لتظل فى ذهننا باستمرار..» ويبدو أن اتساع الهوة بين فكرة التغير ـ لو جاءت مطابقة للعقل ـ وبين الموجود الفعلى القائم لو كان هذا الوجود يشبع ميلنا الطبيعى ، هذا الاتساع ـ فيما أعتقد ـ يزيد السلوك من الناحية الأخلاقية سموا، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هى : إذا كان صحيحا أنه كلما قوى الجهد الذى نحتفظ به بفكرة الواجب العقلى فى الانتباه ضد ميلنا الطبيعى ـ ارتفع السلوك من الناحية الأخلاقية :ألا ينتج من ذلك أن الشخص الذى تحول الواجب عنده إلى مجرد عادة ـ وهو بذلك يلغى مقاومة الرغبة ـ لايسلك فى هذه الحالة سلوكا أخلاقيا لأن الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدّته..؟» : حين يقال أن فعل الواجب لابد أن يتضمن بالضرورة مقاومة للرغبة فإننا نصل بذلك إلى هذه المفارقة وهى : أن تكون عادة خيرة، طالما أنه سيؤدى إلى تقليل من مقاومة الرغبة شيئاً فشيئا ـ سوف يعنى أنه كلما ازداد نمو هذه العادة ،قل احساسنا بالواجب . وبالتالى فإن تكوين عادة خيرة يؤدى بالشخص إلى سلوك أقل خيرية، ويجعل هذا الشخص ـ من ثم ـ أقل خيرية» [1] . ولهذا ـ فقد يقال كما قال «روس» ـ أن الفعل لايقل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة:«لأن الخيرية لاتقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الاحساس بالواجب لابد أن يكون

(١) و . روس «الصواب والخير » The Right and the Good ص ١٥٩ .

قويا، لكنه قد يكون قويا أيضاً حتى حين تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة..»[1].

ويمكن أن نوضح ما يعنيه «روس» بقولنا: أن الجيش القوى تيظل قويا صادفته مقاومة أم لم تصادفه، فالمقاومة ـ أن وجدت ـ لا تخدم إلا فى إظهار مدى قوته، لكنا إذا تساءلنا هل يستحق الجيش الثناء سواء برهن عليّ قوته فى لهيب المعركة أم لا..؟ فأنا أميل إلى رأى مخالف، إذ يصعب على جدا أن أفهم كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قوية . وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيرا، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى ..؟ هل نبدى نفس الأعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط اغراءات الغواية، ولكنه مع ذلك يسلك سلوكا فاضلا، والرجل الذى يسلك سلوكا فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطىء..؟

فى اعتقادى أنه كلما أصبح الفعل الأخلاقى سهلا عن طريق العادة، ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب، أعنى فى الحالات التى نحكم فيها على هذا الفعل بأنه أصبح سلوكا معتادا. لكن لماذا ينبغى علينا أن نفعل ذلك..؟ لأننا نعتبر سلوكا خيرا بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا السلوك قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة، فإذا ما تكرر نفس هذا السلوك الخير فى نفس الظروف فليس ثمة ما يدعونا إلى أن نعكس حكمنا الأخلاقى.

ومن هنا كان الفعل الأخلاقى ـ فيما أعتقد ـ أشبه مايكون بالانتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخُلق الحقيقى الأصيل يُعزى فى هذه الحالة الى الأفعال الأولى فى السلسلة ، بينما لاتكون الأفعال التالية سوى «تقليد» أو محاكاة . وأنه لمن الخطأ أن نعزو خصائص واحدة لجميع أفعال الفرد المتشابهة، على اعتبارت أنها جميعا لها

(١) نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

بالضـرورة هوية واحـدة،فى حين أنهـا فى الواقع لاتتـشـابه إلا من حيـثت نتـائجهـا فحسب، أما النشاط الذى يبذل فيها فهو مختلف أتم الاختلاف ـ صحيح أن الافعال التالية لـها نفس شكل الفعل الأول لكنها تنقـصها الماهية التى تجـعلها فعلا أخـلاقيا حقيـقا أعنى بنقصها: ذلك الجـهد الذى يبقى المثل الأعلى فى الانتبـاه ويطرد الرغبة. ومقارنة الرجل الفاضل الذى تقل خيرية سلوكه شيـئاً فشيئا كلما أصبح هذا السلوك سلوكا مـعتادا ـ لاتصبح بعـد ذلك مفارقـة .ولقد ظهرت هذه المفارقـة أمام «روس» لأنه عالج جميـع الأفعال فى سلسلة الفعل الذى يتكرر معالجـة واحدة، فى حين أننا ينبغى أن ننظر إلى كل فـعل كشىء عينى يدرس ويحكم عليه بذاتـه. وخيرية الرجل الفاضل لاتقل ولا تنـقص إذا حكمنا عليه بأنه خيـر وفاضل بناء على أفـعاله الأولى أعنى تلك الأفعال التى كان فيها جهد وصراع.

١٨ـ إذا نظرنا إلى الإرادة على أنهـا تحـقق لفكرة الوجـود المتـغيـر ـ داخليـا أو خارجـيا ـ وهى الفكرة التى يحقق الفـاعل من خلالها ذاته المثـالية، يعبـر بالتالى عن هذه الذات ـ أقـول أننا إذا نـظرنا إلى الإرادة على هذا النحـو لاتـضح لنا فى الحـال الفـرق بين الإرادة والفكر. ففى الإرادة لابد أن تـخرج الفكرة من حـدودها العقليـة بحيث تتحقق فى الوجود، بينما نجد أن الفكـرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق فى الوجـود، بينما نجـد أن الفكر ـ على الرغم مـن أنه يطور نفسـه فى سلسلة ـ فـإنه مع ذلك قد لا يتحـقق. ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة فى حـالة الإرادة لابد أن تحتوى على توقع للنتيجة، بينمـا نجد فى حالة الفكر أن النتيجة ليست مـتوقعة،وإذا أردنا أن أن نضرب مـثلاً على ذلك، فلنأخـذ «جمـهورية أفلاطـون» لنجد أنها فكـرة وليست إرادة ، صحـيح أن الفكرة فيـها تتطور لكنهـا لا تتحقق ، وحـتى لو أنها تحـققت عن طريق شخص مـا أو عن طريق «أفلاطون» نفسـه لما كانت أرادة أيضـاً، لأنها لاتكون إرادة إلا إذا تحققت الفكرة وجاء تحـققها هذا من داخل مضمونها نفـسه بحيث تحقق وجودها الخاص.

وفضـلا عن ذلك فإن الفكرة المـنتبه إليـها فى حـالة الإرادة لا بد أن تكون فكرة

تغير ينصب على الوجود ، بينما الفكرة فى حالة التفكير قد تتكون انعكاسا للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغى أن يكون. و«الحقيقة» هى الفهم العقلى لنظام الكون بينما الفضيلة هى وضع الكون فى نظام عقلى . والإرادة ـ بهذا المعنى ـ تعتمد على الفكر، فالفكر يكون المثل الأعلى والإرادة تحققه.. فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الإرادة بغير فكرة تسبقه : والأفكار بالطبع لها طبيعة الفكر. والنظرية التى تقول أن المعرفة والإرادة شىء واحد لايمكن أن تفهم الامع بعض التحفظات : فأولا : الإرادة تتضمن المعرفة، لكن المعرفة لاتتضمن الإرادة بالمعنى الذى شرحنا فيه كلمة الإرادة فى هذا الفصل. صحيح أن المعرفة تتضمن أثباتات وكل إثبات فعل ، لكن ليس كل فعل مثلا للإرادة. لقد قلنا أن الفعل هو الأساس فى كل واقعة سيكولوجية لأن الانتباه صورة من صور الفعل، لكن الفعل لايصبح فعلا إراديا إلا إذا اتسم الموقف بالخصائص التى سبق أن ذكرناها. وأى موقف يمكن معرفته معرفة جيدة إذا ما وجد الفكر لا الإرادة. والعبقرية العقلية لاتتناقض مع انحطاط الحياة الأخلاقية، لكن العكس غير صحيح أعنى أن الامتياز الأخلاقى العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا. وكثيرا ما يقال ـ فى معرض الاعتراض على ذلك، أن القديس قد لايكون ممتازا من الناحية العقلية فهو لايحتاج إلى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف،لكن ذلك لايبرهن إلا على أن الامتياز العملى فى مجال معين لايتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر. ولسنا نزعم أن الخير العملى أو السمو الخلقى يتضمن القدرة الرياضية، وإنما نقول فحسب أن الفضيلة تتضمن فى كل حالة من الحالات درجة معينة من البصيرة لها طابع المعرفة على الرغم من أنها لاهى نظرية ولا هى علمية، ومالم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمراً من أمور المصادفة والاتفاق، وسوف يكون من الممكن أن يرتكب الفاعل الشر بدلا من أن يفعل الخير دون أدنى فارق فى موقفه الأخلاقى.

وهناك ثانيا قصور آخر فى النظرية العقلية للإرادة هو أنه حتى إذا كان الارتباط ضرورياً بين المعرفة والإرادة فإن ذلك لايعنى أنهما متحدان فى هوية واحدة: فالنزوع

ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما قد يرتبطان برباط لايتـغير، والعلاقة بين المعرفة والإرادة هي علاقة التواجد معا، لكنها ليست علاقة الهوية.

وهناك ثالثاً: فارق آخر بين المعرفـة والإرادة : فالفاعل ـ فى حالة الإرادة ـ يوجد نفســه.مع البديل الذى يختـاره، بينمـا نجده لايفـعل ذلك فى حالة المعـرفة. ذلك لأن هناك فى حالـة الإرادة والمعرفة مـعا قرارا للاخـتيـار بين بدائل. وأنا أختـار فى حالة الإرادة خطا معـينا للفعل وأستبـعد الآخر، وأنا فى حالة المعـرفة . ذلك لأن هناك فى حالة الإرادة والمعرفـة معا قرارا للاخـتيار بين بدائل.أنا أختـار فى حالة الاإدارة خطا معـينا للفـعل وأستـبعـد الآخر، وأنا فى حـالة المعرفـة أما أن أثبت أو أنفى اتـصاف موضـوعى ما بصفات مـعينة. لكنى فى حالة الإرادة أخـتار (أ) وأستبـعد (ب) لأنى أوجد نفسى مع أحدهما وأستبعد الآخـر ،ذلك لأننى أجد أن (أ) تعبر عن شخصيتى فى لحظة السلوك أفضـل من (ب). يقول ريبو Ribot :«إننا إذن نتفق تمـاما مع أولئك الذين ينكرون تفسير الإرادة بسيطرة دافـع من الدوافع فحسب.. فهذا الدافع لاتكون له فـاعلية الا حـين نختـاره ، أعنى حين يـصبح جـزءا متكامـلا مع المجمـوع الكلى للحالات التى تتألف منهـا الذات فى لحظة فى اللحظات .. بحيث يكون معهـا شيئا واحدا»(١).

ومن ناحية أخرى فـأننى حين أصدر حكما على قضية من القـضايا أظل محايدا لكل من البـديلين،و لأن أحدهـما لايعـبر عن شـخصـيـتى الفردية أكـثرمن الآخـر، فالحقيـقة هى وحدها التى تفرض نفسهـا علي فى هذه الحالة بحيث لايكون لى دخل حقيقى فى الموضـوع: قل لى ما هى الأفعال الإرادية التى حققتـها طوال حياتك، وأنا أسـتطيع ـ يقـينا ـ أن أقـول لك أي نمط من الـناس أنت. لكنك لون ذكـرت لى مـا أصدرته من أحكام طوال حيـاتك لكان من الصعب على أن أغوص فى شخـصيتك

(١) « أمـراض الإرادة Les Maladies de Volonté ص٣٢ ـ اقتبـسه أ. ف. شاند A. E Shand فـى مقاله تفى مجلة «مليند Mind» عدد ١٦ ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

لكى أكشف عن الجوانب الخبيئة منها. ومن هنا فإن حياة القديس تكشف عن الفرد أكثر مما تكشف عنه نظريات عالم الرياضة. ففى استطاعتك أن تعرف من خلال دراستكت لنسق رياضى إلى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخطأ فى هذا النسق، لكنك لن تستطيع أبدا أن تعرف هل كان خيرا أم شرا.

الإرادة هى إذن الانتباه الى فكرة التغير حتى يظهر التغير المطلوب فعلا إلى الوجود بنشاط الفاعل المنتبه إلى الفكرة، وبشرط أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت فى هذا الفعل:لكن ما الذى يجعل الفرد ينتبه إلى هذه الفكرة..؟ لقد بينا فى الفصل السابق أن الفاعل السيكوفزيقى يكون نشطا إيجابيا فى حالة الانتباه وهو حين يأخذ بهذه الفكرة أو تلك أنما ينتقى ويختار، وهذا الاختيار تحدده طبيعته الخاصة.والتمسنا فى الخبرة تأييدالهذه النظرية، وسوف نقدم فى الفصول الثلاثة القادمة مزيدا من الدعم والتأييد ، ونحاول أن نبين أن النظرية المعارضة ـ وأعنى بها المذهب الجبرى ـ لاتقوم على أساس متين.

***

الفصل الرابع

المذهب الجبرى:

« التحدد »

الفصل الرابع

١ ـ "المذهب الجبرى"

"التحدد"

(١) ـ ثلاثة معـان للجبرية: (أ) ـ من المستحيـل على أى شىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) ـ مبدأ السببية هوالمبدأ السائد . (جـ) ـ كل شىء يمكن التنبؤ به إذا ما توافرت معطيات معينة .. (٢) ـ النظرية التى تقول أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف مـاهو عليه. (٣) ـ تفسيران لهذه النظرية : (أ) رأى ليبنتز . (ب) ـ رأى اسبنوزا. (٤) ـ مناقشة التفسير الأول . (٥) ـ مناقشة التفسير الثانى : هذا التفسير يتضمن مغالطة منطقية.



١ـ يذهب دعـاة الجبرية إلى أنها تعنى ثلاثة معان مختلفة وإن كان كل منها يعتمد على الآخر اعتماداً كبيراً. فهى تعنى (أ) ـ أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) ـ أن مبدأ السببية هوالمبدأ السائد فى الطبيعة. (جـ) ـ أن كل شىء يمكن التنبوء به إذا توافرت معطيات معينة.وسوف أحاول فى هذا الفصل ـ وفى الفصلين القادمين ـ أن أقدم عرضا نقدياً لهذه المزاعم الثلاثة، وهو عرض سوف ينتهى بنا إلى القول بأن المذهب الجبرى ـ فيما يتعلق بهذه المزاعم الثلاثة ـ يقوم على غير أساس.

٢ـ ولكى نشرح المعنى الأول للمذهب الجبري وهو المعنى الذى يقول أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه، يجمل بنا أن نقدم تعريفا للجبرية أعتقد أن دعاتها يقولون به:

أفرض أن(ج) ترمز إلى الجوهر، و(ص) ترمز إلى (الصفة) و(ل) ترمز إلى أية لحظة من اللحظات. هناك في هذه الحالة ثلاثة بدائل ممكنة تطرد بعضها بعضا بالنسبة لوضع الجوهر (ج) والصفة (ص) واللحظة (ل) بعضها مع بعض.وهذه البدائل هى: أ ـ أن (ج) ليس لها (ص) فى (ل) (معناها أن هذا الجوهر ليس له هذه الصفة المعينة فى تلك اللحظة المحددة). ب ـ أن (ج) لها (ص) فى (ل) .(أى أن الجوهر له هذه الصفة فى هذه اللحظة) حـ ـ أن (ج) فيما يتعلق بعلاقته بـ (ص) يتغير فى (ل) . تلك هى الحالات المنطقية الثلاث الوحيدة الممكنة بالنسبة للجوهر(ج) من حيث علاقته بالصفة (ص) في اللحظة المعينة (ل) .ومن الضروري ـ منطقياً ـ أن يوجد واحد فحسب من هذه البدائل الثلاث، لأنه من المستحيل منطقياً أن يوجد أكثر من بديل واحد فى وقت واحد. وسوف أشير إلي هذه البدائل الثلاث بالرموز الآتية على التوالى : أ،ب،حـ.

وعلى ذلك فإنه يمكن تعريف الجبرية على النحو التالى :الجبرية اسم يطلق على النظرية التى تقول أنه لو كان الجوهر (ج) هومن حيث الواقع فى الحالة (ل) فيما يتعلق بالصفة (ص) فى اللحظة (ل)، فإن الافتراض المركب الذى يقول أن كل شىء آخر في العالم لابد أن يكون بالضبط كما كان فى الواقع،على حين أن الجوهر (ج) لابد ـ بدلا من أن يقع كما وقع ـ أن يكون فى إحدى الحالتين البديلتين الأخريين(أ) أو (حـ) فيها يتعلق بالصفة (ص) ـ أقول : أن هذا الافتراض المركب افتراض مستحيل(١).

(٣) ـ هناك موقفان يمكن للفيلسوف الجبرى أن يأخذ بأحدهما فيما يتعلق بالتعريف السابق: (أ) ـ كما لاحظ دكتور «برود C.D. Broad» :«أن الفيلسوف الجبرى ليس بحاجة إلي أن يقرر ـ وهو بصفة عامة لايفعل ذلك ـ لاضرورة ولا استحالة كل من الفقرتين المنفصلتين اللتين يتألف منهما هذا الافتراض المركب، فهو

(١) أنظر ش. د. برود:«مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى» محاضر الجمعية الأرسطية،المجلد العاشر ص ١٣٦ .

لايقول: لابد لكل شيء آخر في العالم حتى اللحظة (ل) أن يكون بالضبط كما كان عليه في الواقع. وهو لايقول: أنه من المستحيل للجوهر (ج) أن يكون في حالة مختلفة بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة (ل) ـ أعني حالة مختلفة عن الحالة التي كان عليها بالفعل في تلك اللحظة . لكن ما يقوله هوأن التركيبة المؤلفة من كون بقية أجزاء العالم لابد أن تظل كما هي في الواقع حتي هذه اللحظة مع امكان أن تختلف حالة الجوهر (ج) بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة ـ تركيبة مستحيلة.فكل فقرة على حدة في هذا المركب لايقول الجبرى عنها أنها ضرورية أو مستحيلة، لكنه يعلن أن الجمع بينهما مستحيل.. (١).

وهذا الموقف يذكرنا برأى «ليبنتز» فيما يتعلق بالإمكان المطلق والتوافق في الإمكان (٢)..Compossible عند حديثه عن الحقائق الحادثة أو العارضة في مقابل الحقائق الضرورية. فالحادث أو الحقيقة العارضة ـ وضدها كلاهما ممكن: فالقضية التي تعارض الحقيقة التي تقول «إني جالس ها هنا في هذه اللحظة» ـ قضية ممكنة لأنهالاتناقض نفسها تناقضاً مباشراً. وبالتالي فإن حقيقة الأشياء العارضة لاتقوم على مجرد إمكانها، ذلك لأنها ليست ـ دون أضدادها ـ حقيقة أو واقعة بفضل ماهيتها ذاتها أوفكرتها، بل أن سببها الكافي يكمن فيما يجاوز ذاتها، إذ يكمن في علاقتها بغيرها من الأشياء . فالحقائق العارضة في ذاتها ـ وكذلك أضدادها ـ كلاهما ممكن على حد سواء. لكننا إذا نظرنا إليها في علاقتها بغيرها من الأشياء وجدنا أن الحقيقة المعينة قد تكون ممكنة وهي قائمة وحدها .حتى إذا ما نظرنا إلى الأشياء المتعلقة بها وجدناها قد أصبحت مستحيلة الحدوث في تلك المجموعة المرتبطة بها، فمثلاً لو نظرنا إلى الحقيقة القائلة «بأني جالس هنا في هذه اللحظة» لا في حد ذاتها، بل في علاقتها بعدد غير معين من الحقائق الأخرى مثل : عاداتي،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٧ .

(٢) المقصود بهذا المصطلح عند ليبنتز هوأن يكون الشيء ممكناً لاوهو في عزلة مجردة عن سواه،بل هو الممكن في صحبة من ممكنات أخرى، ولهذا فهو ممكن بالاتفاق أو بالمشاركة مع آخر. (المترجم).

خلقى، عملى، هذه الساعة من النهار..إلخ فسوف نجد أن الحقيقة وحدها هى الممكنة،وأن ضدها فى هذا السياق مستحيل . فعلي الرغم من أن أضداد الحقائق العارضة ليست متناقضة ذاتيا، فإنها تناقض النسق بصفة عامة.. أعنى أنها تناقض المجموعة المرتبطة بها، فكل منها ممكن الحدوث، لكنها ليست ممكنة فى اتصالها، فهى إذا ما ارتبطت ناقض بعضها بعضا. أو بعبارة ليبنتز: «أن الحادثة العارضة المعينة قد تكون ممكنة فى حد ذاتها، لكنها لاتكون ممكنة إذا وضعت فى سياق معلوم من حادثات أخري تكونلها سياق حدوثها وبالتالى فإن معية الإمكان Compossibility أو الإطراد مع نسق الأشياء الفعلى، هو المقياس الصحيح للحقيقة، هو السبب الكافي. فكل شيء ممكن له ما هية أو معنى،لكن نحفظ ما هو ممكن بالتوافق مع غيره Compossible هو الذى يتحقق بالوجود ..» (١).

(ب) لكن ليس كل الجبريين من هذا الطراز:إذ يعتقد فريق منهم أن الافتراض نفسه القائل بأن الجوهر يمكن أن يكون فى حالة مختلفة عن تلك الحالة التى كان عليها من قبل ـ لابد أن يكون هو نفسه افتراضا مستحيلا وبناء على رأي هذا الفريق فإن الجوهر الذى يكون في حالة مختلفة فى لحظة معينة عن الحالة التى كان عليها (ج) فى (ل) فإن هذا الجوهر لابد بالضرورة أن يكون جوهرا مختلفا عن (ج).

ولابد أن يذهب دعاة هذا الرأي أيضاً إلى القول بأن جميع العلاقات بين الأشياء علاقات داخلية، أعنى أن العلاقة بين جوهر ما وجوهر آخر إنما تقوم فى طبيعة الجوهر نفسه (٢)، وبالتالى فإذا ما عرفت جوهرا من الجواهر معرفة دقيقة وشاملة ، فإنك سوف تعرف ـ قطعاً ـ الكون كله، طالما أن معرفة الجوهر الأول

---

(١) المونادولوجي ترجمة ك . لاتا ـ الطبعة الثانية ص ٦٤

(٢) ليس هذا هو المعنى الوحيد «للعلاقات الداخلية» قارن أ. س. يوونج. «المذهب المثالى: دراسة نقدية»،الفصل الرابع تجد أن المؤلف فى الفقرة الأولى يذكر عشرة معان مختلفة «للعلاقات الداخلية».

(٣) يواقيم:«طبيعة الحقيقة» ص١١ .وقد يفترض أن العلاقة لاتضفى صفة على حدودها،فبرادلى يقول: في حجته التى يعارض بها حقيقة العلاقات وواقعتها: أن العلاقة لابد أن تعالج أما على أنها صفة أو حدا ثالثا: فلو كانت صفة فسوف تصف الحدود لكنها لن تربط بينهما، ولو كانت حدا ثالثا فسوف تحتاج إلى علاقة جديدة لتربط بينها وبين كل حد آخر.. وهكذا إلى مالا نهاية.

تتضمن معرفة العلاقات، كذلك معرفة الحدود التى تربط بينها هذه العلاقات على حد سواء. وماذا عساها أن تعنى تلك المعرفة، إن لم تكن تعني معرفة الكون كله..؟ ولما كان من المستحيل ـ في رأى هذا الفريق ـ أن توجد حدود تقوم بذاتها مستقلة عن العلاقات التى ترتبط بها، وطالما أن «.. كل علاقة.. تكيف حدودها بكيف ما .. وهذه العلاقة صفة لهذه الحدود..» (٣). أقول لما كان ذلك كذلك : فإنه لايمكن أن نتصور حلا من الحدود متصفا بصفات مختلفة فى لحظة بعينها ـ أي فى نفس اللحظة ـ لأن ذلك لابد أن يعنى كونا مختلفا أتم الاختلاف ..«أن أولئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية. يقولون فى بعض الأحيان. لو أن (ص) كانت تمثل خاصية علائقية وأن (أ) يمثل حدا له تلك الخاصية، فسوف يكون صحيحا باستمرار أن (أ) لايمكن أن تكون (أ) لو أنها فقدت (ص) . وفى ظنى أن تلك طريقة مصطنعة للقول أن كل شىء يمكن أن يكون حقيقيا إذا ما تضمن القضية المتناقضة ذاتيا وهي أنه إذا كان (أ) الخاصية (ص) فإنه لايمكن أن يكون صحيحاً أن (أ) ليست لها الخاصة (ص).لكنها رغم ذلك طريقة طبيعية قليلا أوك ثيرا للتعبير عن قضية يمكن أن تكون صادقة تماما وهى:افرض أن (أ) لها الخاصية (ص)، عندئذ فإن أي شىء ليس له الخاصية (ص) لابد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن(أ)»(١).

٤ـ هذان هما التفسيران لرأي الفيلسوف الجبرى الذى يزعم استحالة أن يكون أى شىء خلاف ما هو عليه بينما يظل بقية العالم على ما هو عليه.وسوف أناقش الآن الحجج الممكنة التي يمكن أن تقوم لتأييد هذا الرأى فى صورتيه السابقتين:

(أ) ما الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى الذي يعتقد أن الجمع بين الفقرتين الآتيتين مستحيل برغم أن كلا منهما ممكنة علي حدة وهما: ١ـ أن الجوهر (ج) لابد أن يكون فى حالة مختلفة عماكان عليه بالفعل ٢ـ وأن كل شىء آخر في العالم لابد أن يظل كماكان عليه بالفعل..؟يمكن أن يكون دليله أما قبليا أوتجريبيا . غيرأن الدليل التجريبي مستبعد تماما إذ ليس ثمة دليل من هذا النوع يمكن أن يقوم فى هذه الحالة

---

(١) ج. أ. مور «دراسات فلسفية» (١٩٢٢) ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

.وإلا فأين يمكن أن نجد الدليل التجريبي عـما إذا كان الافتراض القائل بأن (ج) لابد أن يكون في حالة مـختلفة عن الحالة التى كان عـليها بالفعل يتناقض مع افـتراضات أخرى .. ؟ واضح أنه لاشيء يمكن أن يوجد داخل نطاق التجربة يؤيد هذه الدعوى.

والدليل القبلى لابد أن يعنى أن القضـية التي يقول بها الفيلسوف الجبرى ـ كما عـرضناها من قـبل ـ صـدقهـا واضح بذاته،وأن القـضـيـة المعـارضة كـذبهـاواضح بذاته.وأود قبل كل شيء أن أذكر القاريء بالمغالطة المشـهورة والشائعة وهى مغالطة اعتبار شيء ما واضحا بذاته فى الوقت الذى يكون فـيه هذا الشيء مجرد زعم يفتقر إلى البرهنة،وهناك مـصدر آخر للخطأ شبيـه بهذا الخطأ،وأعنى به ذلك الموقف الذى تعتبر فيـه قضية الا نتيجة ضرورية لقـضية أخري مفترضة ضـمنا،مع أن هذه القضية المضمـرة حين تظهر إلى العلن يمـكن جدا أن نكتشف أنهـا نفسـها ليـست ضرورية. وسوف نناقش الآن رأي الفيلسوف الجبري لنرى ماإذا كان رأيه قضية واضحة بذاتها أم أنها نتيجـة ضرورية لقضية أخرى يقال أنها واضـحة بذاتها. وإذا ما اتضح أن رأيه يعتمد على قضـية أخرى، فسوف نرى هل هذه القضية الجـديدة واضحة بذاتها أعنى هل هي بديهية لاتحتاج إلى برهان أم أنها ليست كذلك.

ويمكن أن نوضح رأى الفيلسوف الجبرى على النحو التالى:

إذا كـانت الوقـائع هى (ج) أ ب جـ فإنـه من المستـحـيل أن تكون هذه الوقـائع (ج)[1] أ ب جـ. و(ج) هنا تمثل شيئاً ما فى وقت مـا له صفة ما. أما أ ب جـ فهى تمثل بقيـة العالم في نفس هذه اللحظة. و(ج)[1] تمثل الشيء نفسـه مع صفة مخـتلفة. وإذا نظرنا إلى (ج) وحدها وجدنا أنها يمكن أن توجد على النحو الذى تقول هذا الوجهة من النـظر. إذ يمكن أن تـكون ممكنة، لـكنهـا لايمـكن أن تكون ممـكنة بالمشـاركـة Compossibleمع بقية أجزاء العـالم:ولم ..؟ لابد أن تكون الإجابة كما هو واضح أن هناك مجموعة معينة من العلاقات تربط بين (ج) وبين أب جـ بطريقة تجعلها كلها تؤلف كـلا واحدا.وهكذا يتـضح فى الحال أن وجـهـة نظر الفيلسـوف الجبـرى التى

نناقشها تفترض الواحدية كأساس تقـوم عليه، وبالتالى فهذه الوجهة من النظر ليست ضـرورية ضرورة ذاتيـة، لكنهـا نتيجـة ضـرورية لافـتراض آخـر أو لمجـموعـة من الافتراضات.

وفكرة الواحـدية التي تمثل أحد الافـتراضات الـكامنة خلف قضـية الفيـلسوف الجبـري تحتـاج إلى برهان فهي ليـست فكرة واضحـة بذاتها. فليس هناك اتـفاق فى الرأي بين الفلاسفة عماإذاكان الكون واحديا أم ثنائياً أم متعدداً ، وهذا الاختلاف فى حـد ذاته يشيـر إلي أن كل فـريق يؤيد وجهـة نظره بجـموعـة من الأدلة في حين أن الحقيقـة البديهية تفرض نفسها على ذهـن الإنسان ولا تحتاج إلى دليل يؤيدها إذ لابد أن تكون واضحة بذاتها.

وبغض النظر عن قبول هذه القضية على أنها واضحة بذاتها ـ أعنى القضية التى تقول أنه إذا كانت الوقـائع هي (ج) أب جـ ، لكان من المستحيل أن يـوجد بدلا منها (ج)[1] أ ب جـ ـ أقول بغض النظر عن ذلك كله فـإن «وليم جيمس» يقـول فى دفاعه عن الصـدفة : «مـا الذى أعنيـه حين أقول أن اخـتيـارى للطريق الذى سـأسلكه في عودتى إلي منزلـى بعد الانتهـاء من هذه المحاضرة أمـر مهم وهو يرجع إلى الصـدفة فـيـمـا يتـعلق بالـلحظة الراهنة..؟ أنه يـعنى أننى تذكـرت طـريق دفنتي Divinity Avenue وشارع أكسفورد Oxford Streetلكنى سأختار أحدهما فحسب، سأختار أيا منهما وأترك الآخـر، وأنى لأطلب منكم الآن جادا أن تفترضـوا أن هذا الغموض في اخـتيـاري للطريق الذي سـأسلكه غـموض حـقيـقي، ثم أن تفـترضـوا بد ذلك الافتراض المستحيل وهو أننى قمت بعمليـة الاختيار مرتين، وأن الاختيار قد وقع فى كل مرة علـى شارع مخـتلف.. وبعبـارة أخري افـترضوا أننى سـرت أولا في طريق دفينتي ثم افـترضوا أن القـوى المتحكمة في الكون قـد أزالت عشردقـائق من الزمان وأزالت معها كل مـا وقع فيها وأعادتنى إلى باب هذه القاعة كـما كنت قبل أن أقوم بعملية الاختـيار،ثم افترضوا بعد ذلك أننى الآن قد اخـترت طريقا آخر ـ وكل شيء آخر ظـل على ما هو عليـه ـ فسلكت شـار اكسـفورد. انكم ـ بوصـفكم مشـاهدين

سلبيين ـ فى استطاعتكم أن تنظروا وتروا عالمين بديلين: أحدهما أسلك فيه طريق دفينتى،والآخر أسير فيه أنا أيضاً خلال شارع اكسفورد.والآن : لو أنكم من دعاة الجبرية فسوف تعتقدون أن أحد هذين العالمين مستحيل منذ الأزل، وتعتقدون أنه مستحيل لما يتضمنه ذاتيا من لامعقولية أو لما فيه من مصادفة أو اتفاق. ولكن إذا نظرتم إلى هذين العالمين من الخارج، فهل فى استطاعتكم القول أيهما هو العالم المستحيل عالم المصادفة والاتفاق،وأيهما العالم المعقول والضروري.؟»[1].

وفضلا عن ذلك فحين يزعم الفيلسوف الجبرى أنه إذا كان الواقع هو:(ج) أ ب جـ فإن وجود (ج)[1] أب جـ مستحيل. بمعني أن (ج) بذاتها ممكنة لكنها ليست ممكنة بالمشاركة Compossible مع أ ب جـ ـ فيبدو أنه يأخذ تعريف الممكن على أنه «ما لايخالف قوانين الطبيعة رغم مخالفته لوقائع الطبيعة» . غير أن هذا التعريف أضيق جدا من أن يستبعد قضايا هى فى آن معا لا تخالف قوانين الطبيعة وهى أيضاً لاتخالف وقائع الطبيعة،وطالما أن كل قضية صادقة تتفق مع قوانين الطبيعة كما تتفق مع وقائع الطبيعة سواء بسواء،فإن كل قضية صادقة ـ فيما يبدو ـ يستبعدها هذا التعريف بوصفها غيرممكنة. ولو أننا عدلنا التعريف بحيث نجعله علي النحو التالى : «تكون(ق) ممكنة حين لا يوجد قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا ـ ق).» وتكون (ق) مستحيلة حين نجد أن قانونا من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا ـ ق).. لأصبح واضحا أن القضية التي يقول بها الجبريون وهى أن (ج) [1] أ ب جـ ـ مستحيلة ـ لاتكون صادقة إلا إذا وجدنا قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً لا (ج)[1] أ ب جـ، وكل قانون من قوانين الطبيعة هو تعميم (سواء أكان تعميماً دقيقاً أم ترجيحيا) ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر (ج)[1] أ ب جـ مستحيلة بسبب أن الوقائع التي كانت موجودة هى (ج) أ ب جـ ـ وذلك لأكثر من سبب : أولا :ـ لأن (ج) أ ب جـ هى مجموعة متعاصرة من الحوادث وليست قانوناً من قوانين الطبيعة.وثانياً : ـ لأن

(١) ولم جيمس :«إرادة الاعتقاد» (١٩٣١) ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

لا مــن(ج) أ ب جــ و(ج)[1] أ ب جـ يمكن أن يكونـا في آن مـعـا مظهـرين ممكنين مختلفين لقانون واحـد.وثالثا : ـ قد يصح أن تكون (ج) أ ب جـ، و(ج)[1] أ ب جـ ـ على حد سواء تطبيقات لقانونين مختلفين يعملان مـعا في الطبيعـة، رغم أنهما لا يعمـلان معافى وقـت واحد ولاعلى شيء واحد، وهذا لايعنى بـالضرورة استـحالة أحدهـما إذا حدث الآخـر بالفعـل، ذلك لأن ما لم يحـدث يظل مع ذلك ممكنا لأنه لايتناقض مع قوانين الطبيعة:افـرض مثلا أننى وضعت إناء به ماء على النار، أن الماء فى هذه الحالة سـوف يغلى وفقا لقانون مـعين من قوانين الطبيـعة.لكننى إذا لم أضع هذا الإناء على النار فإن الماء لن يغلى وفقا لقانون آخر من قوانين الطبيعة. والآن:ان القول بأننى وضعت الإناء على النار لايلغى أن الاحتفاظ بالإناء بعيدا عن النار ليس ممكنا، إن ذلـك يظل ممكنا ـ رغـم أنه لم يحـدث ـ، والإمكان هنا يعنـى أنه ـ تبـعـا للتعريف السابق ـ ليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه ـ منطقياً ـ (لا ـ ق).

وحين يقال أن المذهب الجبرى يعنى أن كل شيء هو على مـا هوعليه فيـبدو أن ثمة خلطا في استخدام الكلمات،وهو خلط بين كلمتي «محتمdetermined» و «معين determinate» فـمن المسلَّم به أن كـل شيء يحـدث هو شيء مـعين determinate لكن هل هذا دليل أيـضاً على أنه مـحـتم determined..؟ أن القول بـأن المستقـبل سوف يكون على نحو ما سيكون، لايتفق إطلاقا مع التساؤل عما إذا كـان المستقبل محتم منذ الآن، فـهو قد يكون كذلك وقد لايكون، فكل مـا يؤكده هذا القول هو أن حـوادث المسـتقـبل حين تقع فسـوف يكون لهـا شكل معـين، سوف تكون مـعـينة determinate، وهذا يختلف عن القـول بأنها محتـومة determined منـذ اللحـظة الراهنة.

٥ـ (ب) ـ وسوف نناقش الآن التـفسيـر الثاني للمذهب الجـبري وهو التفسـير القائل بأن الجبرية تعنى استحـالة أن يكون الشيء خلاف ما هو عليه.ترى الجبريةفي هذه الحالة أنه إذا كان الجوهر (ج) موجودا فى لحظة معينة، فإنه لايمكن فى نفس هذه

اللحظة أن يكون (ج)[١] بدلامن (ج). والسبب في ذلك هو أنه لايوجد شيء يقوم بذاته مستقلا عن العلاقات التي تربطه بغيره من الأشياء، وإذا كان الشيء يرتبط على هذا النحو بغيره من الأشياء فأن أية لحظة من اللحظات يقابلها حالة معينة للأشياء، وبالتالى فلو تغير (ج) وأصبح (ج)[١] فلا بد أن يؤدي ذلك إلى وضع مخالف تماما للعلاقات بالأشياء الأخرى. ومن ثم فلا بد أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه. ويقال أن «العلاقة الخارجية الخالصة هى فى نهاية الأمر علاقة مستحيلة ولا معنى لها» (١) لأنه «.. لو كان كل من أ و ب حقا موجودا بسيطا تماما ومستقلا عن الآخر، فمن اللغو عندئذ أن تقول إنهما يرتبطان كذلك ارتباطا حقيقياً» (٢)وإذا كانت العلاقات داخلية فى طبيعة الحدود التى يرتبط بعضها ببعض، وإن كل حد من هذه الحدود لايمكن أن يكون بذاته خاليا من علاقات معينة تربطه بغيره من الأشياء، فإن ذلك يعنى ـ إذاما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية هى (ب) فى لحظة معينة ـ أقول أن ذلك يعنى أن كل شيء ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ). ومعنى ذلك أن الحدين المرتبطين بعلاقة نوعية خاصة لا يمكن لهما ما أن يكونا علي نحو ما هما عليه بدون هذه العلاقة الفرعية الخاصة. وعلى كل حال فإن ذلك لايصدق ـ فيما يبدو ـ الاعلي العلاقات الكمية، وعلاقات التشابه والاختلاف والتساوي وما إلي ذلك. فلو أن (س) كانت مساوية لـ(ص) لنتج عن ذلك أنه إذا ما غابت علاقة التساوي فأن س وص لايمكن لهمامعا أن يكونا على نحو ما هما عليه فى الواقع. وقل مثل ذلك عن علاقة التشابه والاختلاف. فلو أن (س) كانت مشابة لـ (ص) لنتج عن ذلك أنه إذا غابت هذه العلاقة فإن (س) و(ص) لايمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه الآن.

لكن يمكن لكل حد منهما ـ وحده وبدون الآخر ـ أن يوجد كما هو غياب

(١) هارولد هـ. يواقيم: «طبيعة الحقيقة» (١٩٠٦) ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢ .

العلاقة التى تربطه بالحد الآخر ـ فلو كانت (س) مساوية لـ (ص)، فأننا نقول فى هذه الحالة أن س ترتبط مع ص بعلاقة التساوي، لكن لا ينتج من ذلك أن (س) لابد أن تظل على نفس هذه العلاقة إذا ما تغيرت (ص) عن وضعها الحالي.

وعلي ذلك فأننا يمكن أن تتفق على ما يأتى:

إذا افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية محددة مع الحد(ب) فى لحظة معينة، فإن معنى ذلك أن أى شىء ليس له هذه الخاصية المعينة لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ) ،ولكى يتضح معنى هذه القضية فأننا سوف نصوغها فى صورة القياس الآتى:

(أ) لها خاصية علائقية ب في ل.

(جـ) ليس لها الخاصية العلائقية ب في ل [1].

.·. جـ ليست أ.

لكن لا بد أن نحتاط لمغالطة من المحتمل جدا أن تقع فى هذا السياق، فالقول بأن (حـ) ليست في هوية واحدة مع (أ) أو ليست هى(أ)، إنما ينتج بالضرورة من المقدمتين معا المقدمة [1] التي تقول أن ألها خاصية علائقية ب في ل،والمقدمة (٢) التي تقول أن حـ ليس لها هذه الخاصية العلائقية نفسها في ل وعلى ذلك فمن الخطأ تماما أن نستنتج مثل هذه النتيجة من المقدمة الثانية وحدها.ذلك لأن النتيجة:هى أن حـ التى ليست لها الخاصية العلائقية (ب) فى (ل) (وهى الحالة التي تتميز بها أ) لابد بالضرورة أن تكون مختلفة عن (أ) التي لها مثل هذه الخاصية. والسبب ببساطة أن (أ) لها بالفعل هذه الخاصية و(حـ) ليس لها هذه الخاصية . كنا لا نستطيع أن نستنتج من مجرد القول بأن شيئاً ما ليس له علاقة نوعية فى لحظة ما ـ لا نستطيع أن تستنتج أن هذا الشيء لا بد أن يكون مختلفاً عن (أ).وعلى كل حال فإنه يمكن تطبيق مثل هذه الحجة على الكائنات التى لها ديمومة والتى يمكن أن تتصور معها زن شيئا ما أو

(١) حرف ل هنا يشير إلى اللحظة ، فالمقصود هو أن الشيء (أ) له الخاصية الفلانية في هذه اللحظة المعينة، وجـ ليس لها نفس هذه الخاصية فى نفس اللحظة (المترجم).

آخر يمكن أن يحدث في وقت معين، لكن لايمكن تطبيقها على الماهيات الخالدة أوالحقائق اللازمانية، ونحن هنا معنيون بصفة خاصة بالفاعل الذى له ديمومة.أنما نناضل من أجله هو أنه ليس صحيحا أنه إذا كان هناك فاعل معين ليس له خاصية علائقية نوعية معينة كانت له بالفعل،فإنه لابد بالضرورة أن يختلف عن ذلك الفاعل الذي كانه من قبل. فنحن نذهب إلي أن الفاعل يمكن أن يرتبط بعلاقة مختلفة أتم الاختلاف عن العلاقة التى يرتبط بها بالفعل مع شىء آخر، ويظل هو نفسه.

ولقد ناقش جورج مور G.E. Moore[1] بافاضة تامة المغالطة المنطقية فى الزعم بأنه إذا ما افترضنا أن الحد(أ) له خاصية علائقية (ب) في لحظة معية، عندئذ فإن أى شيء ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) ـ وسوف يكون من المفيد جدا أن نلخص وجهة نظره فى هذا السياق.

يجمل بنا قبل أن نناقش هذا الزعم أن نحدد معنى عبارتين هامتين جدا وهما (أ) ـ «لابد بالضرورة أن يكون» و(ب) ـ «مختلف عن أ» . ومعنى عبارة «لابد بالضرورة أن يكون» يمكن أن نشرحه على النحو التالى :

«حين نقول عن زواج من الخواص مثل (ب) و(ك) أن أي حد له الخاصية(ب) فإنه لابد بالضرورة أن يكون له الخاصية (ك) فإن هذا القول يساوي قولنا أنه في كل حالة ـ من القضية القائلة بأن أى حد معين له الخاصية (ب) ـ ينتج أن هذا الحد له الخاصية (ك) . وكلمة ينتج تفهم بمعني يكون فيه من القضية الخاصة بأي حد معين ـ مثل أنه زواية قائمة ـ ينتج أنها زاوية. ومن القضية القائلة بأن الحد أحمر ينتج أن له لونا ما. حين نقول عن الخاصية العلائقية (ب) أنها شكل أو أنها داخلية مع الحد المعين (أ) الذي يملكها،فإن ذلك يعنى أنه من القضية القائلة بأن شيئاً ليس له (ب) ينتج أن هذا الشيء مختلف عن أ. وبعبارة أخرى أنه يعنى أن نقول أن خاصية عدم ملكية (ب)،وخاصية الاختلاف عن(أ) يرتبط كل منهما بالآخر بطريقة خاصة يكون

---

(١) ج. أ مور: «دراسات فلسفية» مقالة «العلاقات الداخلية والخارجية» (١٩٢٢) ص ٢٧٦ ـ ٣٠٩ .

فيها خاصية كون المثلث القائم الزاوية مرتبط بكونه مثلثا.أو أن كون الشيء أحمر مرتبط يكون له لونا» [1] والقول بأن ب«تختلف عن أ» يمكن أن يكون له معنيان مختلفان :«فقد يعنى فحسب أن (أ) تختلف عدديا عن (ب)،فهى غير(ب) ،أولا تتحد مع (ب) فى هوية واحدة. أو قد يعنى أن تلك ليست هي القضية فحسب، لكن أيضاً أن (أ) ترتبط بـ (ب)بطريقة يمكن أن نعبر عنها بقولنا: أن (أ) يختلف اختلافا كيفيا عن (ب) .وأولئك الذين يقولون«أن جميع العلاقات تجعل اختلافا لحدودها» يعنون دائماً ـ فيما أعتقد ـ الاختلافات بالمعنى الثانى لابالمعنى الأول فحسب. أى أنهم يقصدون القول بأنه إذا كانت (ب) خاصية علائقية:لـ(أ) عندئذ فأن غياب (ب) يستلزم لافقط اختلافا عدديا عن(أ)،بل اختلافا كيفيا كذلك» [2] لكن علينا أن نلاحظ أنه إذا كان شيء ما يختلف اختلافا كيفيا عن شيء آخر، فإنه ينتج من ذلك أنه يختلف عنه اختلافا عددياً.

وسوف نرى الآن ما إذا كان صحيحا أنه إذا كانت (ب) خاصية علائقيةو(أ) حد له مثل هذه الخاصية، فإذن (١) ـ أى حد ليس له الخاصية (ب)لابد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر ـ يختلف عدديا عن(أ) ـ و(٢) أي حد ليس له الخاصية(ب) لابد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر غير (أ).

(١)ـ ولكي نعرف ما إذا كان صحيحا ـ لوأن (أ) لها الخاصية (ب) ـ فإن أى حد عندئذ ـ ليس له الخاصية (ب) لابد أن يكون شيئا آخر غير (أ) : «فلنأخذ مثلا الخاصية العلائقية التي نقرر انتماءها إلى معطى حسى مرئي حين نقول عنه أن معطي حسيا مرئيا آخر بوصفه جانباً مكانيا: التقريرـ مثلاـ الذي يتعلق بقطعة ملونة نصفها أحمر ونصفها أصفر:«هذه القطعة كلها تحتوى هذه القطعة («حيث تكون عبارة هذه القطعة» اسم خاص بالنصف الأحمر). أنه لمن الواضح هنا تماما فيما أعتقد أننانستطيع أن نقول ـ بمعنى واضح وصريح تماما ـ أن أى كل Whole لايحتوى على

(١) نفس المرجع ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

تلك القطعة الحمراء لايمكن أن يتحد في هوية واحدة مع الكل الذى نتحدث عنه: وأنه من القضية الجزئية، ينتج أن هذا الحد شيء آخر غير الكل الذى نتحدث عنه ـ رغم أنه ليس من الضروري أن يكون مختلفا عنه اختلافا كيفيا. فهذا الكل المعين لم يكن من الممكن أن يوجد دون أن تكون هذه القطعة الجزئية جزء منه،لكن يبدو أنه لايقل عن ذلك وضوحا ـ لأول وهلة ـ أن هناك خواص علائقية كثيرة لا يصدق عليها ذلك. ولكى نأخذ مثلا فما علينا إلا أن نتدبر علاقة القطعة الحمراء بالقطعة كلا بدلا من أن نتأمل كماحدث من قبل علاقة الكل بها ويبدو من الواضح تماما أن القطعة الحمراء ـ رغم أن الكل ما كان له أن يوجد دون أن تكون القطعة الحمراء جزء من ـ يمكن أن توجد تماما دون أن تكون جزءا من هذا الكل المعين» (١).

٢ـ نصل الآن إلى التساؤل عما إذا كان صحيحاً أنه إذا كان الحد (أ) له الخاصية (ب) فإن أى حد ـ عندئذ ليس له تلك الخاصية لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) أعنى أن «خاصية عدم امتلاك (ب) وخاصية كونه مختلفا عن (أ) ترتبط كل منهما بالأخرى بطريقة خاصة تكون فيها خاصية كون المثلث قائم الزاوية مرتبطة بخاصية كونه مثلثا. أو خاصية كونه أحمر مرتبطة بخاصية كون ذا لون» ولايمكن أن يكون هناك شك في أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أى حد عندئذ ليس له٠ب)، لابد أن يكون شيئاً آخر غير (أ) لكن هل ينتج من ذلك أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أى حد لم يكن له الخاصية(ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ)..؟يبدوأنه بينما القضية الأولي صادقة فإن القضية الثانية كاذبة، وأن مصدر الخلط بين النصين هو النظر إلى العبارتين: «لابد أن» «ولابد بالضرورة أن يكون» على أن معناهما واحد،في حين أن ما تعبر عنه كلمة «لابد» هنا هو فحسب أن القضية التي تتضمنها تنتج من القضية القائلة بأن (أ) لها (ب) ،ليست هى بذاتها قضية ضرورية . وسوف أشرح لماذا كان من الخطأ أن نعتقد أنه من القضية :«إذا كانت (١) لها (ب) فأى حد

---

(١) نفس المرج ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .

ليس له(ب)، لابد أن يكون شيئا آخر غير (أ)» تنتج القضية الأخرى «إذا كانت (١) لها (ب) فإن أى حد ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ)» (١).

ولنبدأ أولا وقبل كل شيء بتحديد بعض الرموز التى سوف نستخدمها. سوف نعبر ـ فيما يتعلق بالخاصتين(ب) و(ق) ـ عن القضية القائلة بأن أية قضية تقرر عن شيء معين أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية القائلة بأن الشيء الذى نبحثه له أيضاً الخاصية (ق) على النحو التالى:

س ب تستلزم س ق

وسوف نعبر فى حالة أية قضية عن نقيض (ب) بالرمز (ب)، وبالتالى فإن صيغة كهذه (س ب) تستلزم (س ق) سوف تعنى أن أية قضية تتكرر على شيء ما أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية ـ فيما يتعلق بالشيء الذي تتحدث عنه ـ أن له (ق).

ومن ناحية أخرى فيما يتعلق بشيئين (ب) و(أ) فأننا سوف نعبر عن القول بأن «(ب) تتحد فى هوية واحدة مع(أ)» بالرموز (ب =أ) .وعن القول بأن «(ب) لاتتحد فى هوية واحدة مع (أ)، بالرموز ب =أ.

وبناء علي الرموز السابقة فإن الصيغة الآتية:

س ب تستلزم (س =أ).

سوف تعنى :«كل قضية تقول عن شيء ما أنه ليس له الخاصية (ب) تستلزم ـ فيما يتعلق بهذا الشيء ـ القول بأنه شيء آخر غير (أ)».

وهذه القضية تساوي منطقياً.

(س=أ) تستلزم (س ب).

وهى تقرأ على النحو التالى:«أي شيء يتحد فى هوية واحدة مع (أ) لابد ـ فى أى عالم يمكن تصوره ـ أن يكون له بالضرورة (ب)».أوبعبارة أخرى: «(أ) لايمكن لها أن توجد فى أى عالم ممكن دون أن يكون لها (ب)».

(١) قارن جورج مور:«دراسات فلسفية» ص ٢٩١ وما بعدها.

وسوف نستخدم كذلك الصيغة ك ★ ق لتعنى أنه «من الخطأ أن تقول ك صادقة وق كاذبة» .وبالتالي فإن التعبير الآتى:.

أق ★ أ ر

سوف يعنى أن «من الخطأ أو نقول (أ ق) صادقـة و (أ ر) كاذبة فى آن معا» .من ناحية أخرى فإن التعبير الآتى:

س ق ★ س ر

سوف يعنى أنه «إذا كان أى شىء له ق، فـإن هذا الشىء بالتالى له (ر)» دون أن نقرر أن الشىء له ق .

والآن دعنا نستعيد من جديدالـنقطة موضع الخلاف :فحن نذهب إلى أنه بينما تكون القضية«إذا كانـت (أ) لها (ب) (فى الواقع) فأن أى حدعندئذ ليس له (ب)، لابد أن يكونشيئا آخر غير (أ) » ـ قضية صادقة بغير شك والقضية الأخرى «إذا كانت (أ) لها (ب)، فإن أى حـد عندئذ ليس له (ب) لابد بالضرورة-أن يكون شـيئا آخر غـير (أ)» قضية كاذبة. غير أن أولئك الذين يقولون أن جميع العلاقات داخلية بالنسبة للحدود يفترضون أن القضية الثانية تنتج من القضية الأولى. وإذا ما استخدمنا الرموز السابقة فإن القضية الأولى تكتب على هذا النحو:

(١) ـ س ب تستلزم (و ب ★ و = س)

وتقرأ على النحو التالى : «لو أن شيئا ما (س) له (ب)، فإن ذلك وحده يستلزم فى هذه الحالة القـضية: «أنه من الخـطأ فى آن معا القـول بأن شيئـا آخر (و) وليس له (ب) هى قضـية صادقـة، وأن (و) ليست مـتحدة فى هويـة واحدة مع (س)» قضـية كاذبة.

وإذا ما استخدمنا الرموز مرة أخرى،فإن القضية الثانية تكتب على هذا النحو:

(٢) س ب ★ (و ب) يستلزم (و =س) =

وتقرأ على النـحو التالى : «أنه لمن الخطأ فى آن مـعا القول بـأن شيئـاً ما ليس له (ب)«قضية صادقة،وأن غياب(ب) عن (و) يسـتلزم أن تكون (و) شيئاآخر غير س» قضية كاذبة.

ونحن نذهب إلى القول بأنه فى حين أن القضية رقم (١) صادقة فأن القضية رقم (٢) كاذبة، بينما تعنى نظرية العلاقات الداخلية من ناحية أخرى أن القضية رقم (٢) هى أيضاً قضية صادقة،وأنها تنتج من القضيةرقم (١). غير أن القضية رقم (٢) لايمكن أن تنتج من القضى رقم (١) اللهم إلا من قضية لها صورة.

ق تستلزم {(ك ★ ر)}.

فهنا تنتج القضية المقابلة لها فى صورة:

ق ★ (ك تستلزم ر).

«أما القول بأن ذلك خطأ، فمن السهل ـ فيما أعتقد ـ أن تتبينه إذا ما تأملنا القضايا الثلاث الآتية:افرض أن ق =«جميع الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون» و(ك) = «نسختى من (مبادىء الرياضة) هى كتاب موجود على هذا الرف»و(ر) ★ «نستختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون».والآن فإن (ق) لاتستلزم مطلقا (ك ★ ر) .أعنى أنه ينتج تماما من (ب)أن القضية «نسختى من كتاب مبادىء الرياضة ليست زرقاء اللون» لاتصدقان معا من حيث الواقع. لكنه لاينتج من ذلك على الإطلاق أن ق ★ (ك تستلزم ر) ذلك لأن هذه القضية الأخيرة تعنى أنه«من الخطأ أن القول فى آن معاأن (ق) صادقة وأن (ك تستلزم ر) كاذبة» لأن (ك تستلزم ر) قضية كاذبة تماما من حيث الواقع.ذلك لأنه لاينتج من القضية القائلة بأن «نسختى من كتاب مبادىء الرياضة موجودة على الرف» القضية القائلةأن «نسختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون» . وببساطة فمن الخطأ القول بأن القضية الثانية من هاتين القضيتين يمكن أن تستنبط من القضيةالأولى وحدها: ومن الخطأ القول بأنها على نفس العلاقة التى عليها القضية الشرطية المتصلة :«كل الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون ونسختى من كتاب مبادىء الرياضة موجودة على هذا الرف» هذه القضية الشرطية المتصلة تستلزم فى الواقع القضية التالية : «نسختيمن كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون» . لكن القضيةالقائلة بأن «نسختى

من كتاب مبـادىء الرياضة موجودة على هذا الرف» وحدها لا تستلزم يقـينا القضية القائلة بأن نسختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون». وأنه من الخطأ القول بأن نسختى من كـتاب مبادىء الرياضة يمكن ألا تـكون موجودة على هذا الرف دون أن تكون زرقاء اللون. وبالتالى فإن القول بأن (ك تستلزم ر) قول كاذب ومن ثم فإن «ق ★ (كتسلتزم ر)» يمكن أن تنتج فحسب من «ق تستلزم (ك ★ ر)» إذا كانت ق تنتج من هذه القضية الأخيرة. لكن (ق) يقـينا لاتنتج من هذه القضية : من واقعة أن (ك ★ ر)يمكن استنبـاطهـا من (ق) ولا ينـتج من ذلك على الأقل أن (ق) صـادقـة. ومن الواضح إذن أنه من الخطأ القول بأن أية قضية لها الصورة الآتية:

ق تسلتزم (ك ★ ر) .

تستلزم القضية المقابلة فى صورة :

ق ★ (ك تستلزم ر).

طالما أننا وجدنا قضية جزئية واحـدة من الصورة الأولى لاتستلزم القضية المقابلة من الصورة الثانية» [١].

ويبدو الآن واضحاً أن زعم الفيلسوف الجبرى بأنه من المستحيل على الشىء أن يكون خـلاف مـا هو عـليـه بالفـعل،زعم لا يمـكن تبـريره بأى مـعنى من المـعنيـين المعروضين فيما سبقفى رقم (أ) و (ب).

★★★

(١) ج. أ .مور «دراسات فلسفية» ص ٥٠٠ .

الفصل الخامس

٢ ـ المذهب الجبرى:

«السببية»

الفصل الخامس

٢ ـ "المذهب الجبرى"
"السببيّة"

١ـ رأى الفيلسوف الجبرى فى فكرة السببية (٢ـ ١٠) ـ حجج الفيلسوف الجبرى:

٢ـ قوانين الطبيعة لاتلين،والسلوك البشرى ـ فى الغالب ـ يماثل الطبيعة.

٣ـ لوكان هناك لون من اللاحتمية فهو يرجع إلى الجهل.

٤ـ الأفعال الإرادية كما نراها عند الآخرين يمكن تفسيرها.

٥ـ التاريخ ليس حركة عشوائية.

٦ـ نحن نفترض فى حياتنا اليومية اطراد السلوك البشرى.

٧ـ البناء الاجتماعى يفترض مقدما درجة من الأطراد:«الشخصيات» فى الحياة وفى النقد الأدبى يفترض فيها باستمرار الأطراد أو الانتظام قليلاً أو كثيرا.

٨ـ إذا كنتُ أشعر بقدرتى على أن أفعل كما أرغب، فهل أرغب كما أرغب؟

٩ـ أننا لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا، لكنه يسرنا لأننا نرغب فيه.

١٠ ـ حجة مستمدة من المسئولية الأخلاقية ويقال أنها فى صالح المذهب الجبرى.

١١ـ حجج الفيلسوف الجبرى تتلخص فى أربع نقاط :

(أ) السببية تسود الطبيعةوتتحكم فيها.

(ب) الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية.

(جـ) السلوك البشرى مطرد.

(د) حجة مستمدة من المسئولية الخلقية.

١٢ ، ١٣ ـ مناقشة(أ) لمبدأ السببية.

١٢ـ مبدأ السببية ليس الا مُسلّمة.

١٣ـ العلماء يرغبون فى التخلص منه.

١٤ـ التتابع المنظم الذى نلاحظه تجريبيا يحل محل السببية.

١٥ـ تقديم مثل للإرادة لكى نرى ما إذا كان يمكن أن تنطبق عليه فكرة التتابع أو فكرة «العلاقات ذاتها».

١٦ـ التتابع ليس واضحا ولا مفهوما فى حالة الإرادة.

١٧ـ لابد لنا من التعرف على الترابط الغائى ـ تقسيم كانت للسببية إلى سببية ظاهرة وسببية نيومائية.

١٨ـ مناقشة لإمكان تطبيق المعادلات الدالية على الموجودات البشرية. مثل هذه المعادات لاتعمل إلا إذا أمكن رد جميع الحوادث فى حياة الإنسان إلى كميات أو إذا ارتبطت هذه الحوادث بكميات.

١٩ـ أربعة أنواع من المقدار: المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يدرسان كميات، أما المقدار الأختلافى، والمقدار الكثافى، فيدرسان الكيفيات.الكيفيات التى يمكن قياسها فى المقدار الاختلافى يمكن أن ترتبط بكميات، لكن المقادير الكثافية لايمكن أن ترتبط أرتباطا ذا معنى بالأعداد أوالأرقام. وبالتالى فهو لايمكن أن تكون مكونات لمعادلة.

٢٠ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالاحساسات.

٢١ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالوجدانات.

٢٢ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالانتباه النشط.

٢٣ ـ النتيجة هى أن المعادلة الدالية كالمعادلة الآتية:

م ل= د (م ۱ ، ل ۱ ، م ۲ ... م، ل ن ،ل) لايمكن أن تنطبق على الموجودات البشرية.

٢٤ـ مناقشة (ب) القول بأن الحوادث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية.

٢٥ـ مناقشة (جـ) القول بأن السلوك البشرى مطرد. الفعل الإرادى فعل فريد فى نوعه unique.

٢٦ـ الشخصية لا يمكن أبدا تحديدها تحديدا مطلقاً. وتحديدها النسبى هو ـ على أية حال ـ من صنع الفاعل

٢٧ـ مناقشة (د) القول بأن الحرية ـ لا الجبرية ـ هى التى تتناقض مع المسئولية الخلقية.

٢٨ـ الأخلاق ليست علاقة اجتماعية فحسب ـ الفرد الحى بمعزل عن المجتمع مسئول امام نفسه.

٢٩ـ الواجب يعمل من أجل ذاته.

٣٠ـ رأى الفيلسوف الجبرى فى كلمتى «ينبغى» و«يستطيع».

١ـ وصلنا الآن إلى الزعم الثانى للفيلسوف الجبرى، وهو القول بسيادة مبدأ السببية فى الطبيعة. والواقع أن المذهب الجبرى يأخذ القول بأن الشىء لايمكن أن يبدأ فى الوجود الا لسبب أحدثه ـ على أنه بديهية مسلّم بها. ولقد أخذ لابلاس Laplace بمثل هذا الموقف وانتهى إلى القول : «بأننا ينبغى علينا أن ننظر إلى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها،وعلى أنها سبب لحالة قادمة ستتلوها.ولو أنه أتيح لعقل ما فى لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة فى الطبيعة، وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها، وإذا كان هذا الفعل فضلا عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يُخضع هذه الوقائع للتحليل،فإنه لابد أن يكون قادراً على التعبير فى صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام فى الكون، وأضأل ذرة فيه. وعندئذ لن يكون ثمة شىء مجهولا لديه، بل سيكون المستقبل ـ كالماضى سواء بسواء ـ حاضرا أمام عينيه» [1].

(١) اقتبسه «جيمس وورد »في كتابه «المذهب الطبيعي واللاأدارية» الجزء الأول ص٤١ من الطبعة الثانية.

يقول «جيفونز Jevons» مدعما هذه الوجهة من النظر: أننا يمكن أن نقبل بأمان تام ـ كافتراض علمي مقنع ـ النظرية التى قدمها لابلاس ببراعة. والتى تقول أن المعرفة الكاملة للكون ـ كما هوموجود فى أية لحظة معينة ـ لابد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعدا، وإلى الأبد. أن الاستدلال العلمي يعد مستحيلا ما لم ننظر إلى الحاضر على أنه حصيلة الماضى، وسبب لما سيأتى. فليس ثمة شئ مجهولاً لدى العقل الكامل» (١).

ودعاة هذه النظرية قد يعتدلون فى بعض الأحيان فيقنعون بأن يقصروا مجال نظريتهم على العالم المادى فحسب، لكنهم فى أحيان أخرى يبلغ بهم الحماس حدا لايجعلهم يقنعون بحصر أنفسهم فى جانب واحد من جوانب الكون، يقول «هكسلى» : «أن مَنْ له أدنى دراية بتاريخ العلم سوف يسلم بأن تقدم العلم فى جميع العصور، كان يعنى ـ وهو الآن يعنى أكثر من أى وقت مضى ـ توسيع نطاق ما نسميه بالمادة والسببية Causation وما صاحبهما من استبعاد تدريجى لما نسميه بالروح والتلقائية من جميع مجالات الفكر البشرى .. وكما أن من المؤكد أن كل مستقبل يخرج من جوف الحاضر والماضى ، فكذلك سوف يمد الفسيولوجيا فى المستقبل نطاق المادة والقانون تدريجيا حتى يصبح متساويا فى الامتداد مع المعرفة والوجدان والفعل» (٢). ويقول المؤلف نفسه أيضاً : «أننا .. لسنا سوى حلقات فى سلسلة عظيمةِ من الأسباب والنتائج تؤلف ـ فى اتصال لاينقطع ـ ما هو كائن، وما قد كان، وماسيكون ـ أعنى جملة الوجود ومجموعة» (٣).

وليس معنى ذلك أن الجبريين لاينكرون بالضرورة وجود الذهن ولايعترفون بشيء خلاف المادة فهم فى حقيقة الأمر قد يقرون وجود الذهن وجودا حقيقيا،

---

(١) و. س. جيفون: «مبادىء العلم» ص ٧٥٨ من الطبعة الثانية.

(٢) ت. هـ. هكسلي: «المقالات الكاملة» المجلد الأولى ص١٥٩ .

(٣) نفس المرجع، ص ٢٤٤ .

لكنهم فى هذه الحالة يصرون على القول بأن الحالات النفسية لابد أن تكون دائماً، وبصفة شاملة محتومة وفق الحالات العصبية، لا بل محتومة بتلك الحالات العصبية، والعكس هنا غير صحيح، إذ تستحيل فى أية حالة من الحالات أن تكون الحالة النفسية هى الحاتمة والحالة العصبية هى المحتومة لها.

«قد يفترض .. أن التغيرات الدقيقة جدا فى المخ هى سبب جميع حالات الشعور عند الحيوان، فهل هناك أدنى دليل على أن حالات الشعور هذه يمكن على العكس أن تسبب التغيرات الدقيقة جدا التى تؤدى إلى الحركة العضلية..؟ أننى لا أرى مثل هذا الدليل.، ومن المؤكد تماما أن الحجة التى تنطبق ـ على قدر حكمى ـ على الحيوان ، يصبح انطباقها كذلك على الناس . ومن ثم فإن جميع حالات الشعور عندنا ـ كما هى عند الحيوان ـ قد سببتها مباشرة التغيرات الدقيقة جدا فى المخ.. ويبدو لى أنه لا يوجد برهان عند الإنسان ـ ولا عند الحيوان ـ على أن الحيوان ـ على أن أية حالة من حالات الشعور هى سبب التغير فى حركة مادة الكائن الحى»[1].

وبالتالى فأن أية حالة معينة فى المخ ـ تبعا لافتراض«مذهب الظاهرة المصاحبة» هذا ـ يقابلها باستمرار كمصاحب لها حالة معينة من حالات الذهن.ويمكن أن نلخص النقاط الأساسية فى هذه النظرية فى ثلاثة:هناك أولا سلسلة من التغيرات الفزيائية أو عمليات المخ. ثم هناك ثانياً سلسلة مصاحبة لها من التغيرات أو العمليات النفسية، تحدث معها فى آن واحد،وهنالك بعد ذلك العلاقة بين السلسلتين، وهى علاقة يزعم لها أنها علاقة المصاحبة فى الحدوث مع انفراد كل من الفعلين بخط مستقل فى مساره «علينا أن نتأمل موسيقارا غير مرئى يعزف قطعة موسيقية من وراء الستار (أو خلف الكواليس)،بينما الممثل يلمس أصابع البيانو دون أن يحدث صوتا: أننا ينبغى علينا أن نفترض أن الشعور إنما يأتى من منطقة مجهولة،

---

(١) نفس المرج :ص ٢٣٩ ـ ٢٤٤ .

وأنه يفرض على تذبذبات الجزئيات تماما كما يفرض اللحن على حركات الممثل الايقاعية»[1].

وعلى ذلك فلو صحّ وكانت كل حالة معينة من حالات المخ يقابلها حالة معينة من حالات الذهن،فإنه من الصحيح أيضاً أن كل حالة معينة من حالات مخ معين يقابلها حالة معينة للكون المادى كله. ومن هنا فإن العوامل المتحكمة بالمثل فى المخ، بوصفه جزءا من الكون يتبع ذلك أن تتحكم فيما يسمى بالحالات الذهنية التى هى مصاحبات ضرورية لحالات المخ.

«أنه لمن الصحيح ـ كما لاحظ مستر رسل Russell ـ أن التقابل بين الذهن والمخ قد لايكون علاقة واحد بواحد، لكنه قد يكون علاقة كثير بواحد ، أو واحد بكثير، إلا أن الكون لابد أن يظل فى هذه الحالة حتميا (رغم أن محتماته قد تكون أكثر تعقيدا من ذلك) بشرط أن يكون نطاق التقابل فى الجانب المتعدد حتميا» [2].

وأنا هنا معنى أساسا بالسلوك البشرى بصفة عامة، والإرادة البشرية على وجه الخصوص، وقد لايستثنى السلوك البشرى فى بعض الأحيان من التحديد السببى يقول هكسلي:«أننى أعتقد أنه يمكن البرهنة على استحالة إثبات التلقائية الحقيقية لأى فعل، ذلك لأن الفعل التلقائى فى الحقيقة هو فعل ـ حسب الافتراض نفسه ـ ليس له سبب .ومحاولة البرهنة على مثل هذا الجانب السلبى فى مواجهة المادة هى محاولة عابثة ممتنعة Absurd»[3] ويؤكد لنا هكسلى أن أفعالنا الإرادية محددة تحديداً سببيافى أى شيء آخر ،وإن «الإرادات» تصاحب ببساطة سلسلة الأسباب لكنها لا تتدخل فيها على الإطلاق.

٢ـ ويدعم الجبريون وجهة نظرهم بأدلة تجريبية لابد أن نسلّم أن بعضها لايمكن

---

(١) هـ. برجسون :«الزمان والإرادة الحرة» . ترجمة ف . .بوجسون F.L. Pogson ص ١٤٧ .(وفى الأصل الفرنسي ص ١١١ ـ المترجم).

(٢) س. أ.ريتشاردسون :«مذهب الكثرة الروحي». Spiritual Pluralism ص ١٢٢ .

(٣) ت . هـ.هكسلي: «المقالات الكاملة» المجلدالأول ص ١٥٩ من الطبعة الأولى.

رفضـه بسهـولة،وما يعـطى لحججـهم وزنا هو أنك تجـد من بينهم مفكرين ممتـازين وعلماء لامعين .والحتمية الصـارمة هى دائما عندهم فوق كل مظنة للشك خصوصا فيما يتعلق بالطبيعة، وهم غالبا ما يعقدون مماثلة بين السلوك البشرى والطبيعة.

٣ـ وإذا كان يبدو فى بعض الأحيان أن هناك لونامن اللاحتـمية بالنسبة لحوادث معينة تقع للأذهان البشرية لاسـيما فى بعض قراراتها الإرادية، فليس ذلك فى رأيهم الا مظهـرا من مظاهر جـهلنا بالعـوامل الدقيـقـة المتحكمـة فى هذه القـرارات، لكنه لايعنى قط انعدام هذه العوامل، وهنـاك مبرر قوى للاعتقـاد بأنه ليست كل الحوادث الذهنية يمكن أن تخـضع للاستيطان أو التأمل البـاطنى،وبالتلى فلوكانت بعض هذه الحوادث الذهنية هى السبب ـ كليا أو جزئيـا ـ لظاهرة ذهنية معينة فإن هذه الحوادث لابد أن تكون مجهولةلنا كما أنه لايمكن اكتشافها عن طريق الاستيطان.

وغالبـا مايقـال أن بواعثنا هى التى تتـحكم فى اختيـاراتنا، وعلى ذلك فلو أنك عرفت البـواعث الموجودة فى اخـتيـار أحد الناس و«القـوة» النسبيـة لكل باعث من البواعـث،فإن الفيلسوف الجبرى يعتقد أن اختيار الإنسان يرد إلى مسألة رياضية بحتة هى حل معادلة أو مجموعة من المعادلات فهو لايعنى سوى نقص عارض يرجع إلى الرحلة الراهنة التى وصلت إليها معرفتنا حتى الآن.

٤ـ والأفعال الإرادية التى نراها عند غيرنا من الناس يمكن تفسيرها، فنحن نميل عادة إلى البـحث عن هذا السبب أو ذاك لـتفسـير سلوك الآخـرين.ونحن نعتـقد فى إمكان التنبؤ بنوع الفعل، فإذا فشلنا فـإننا نعزوا مثل هذا الفشل إلى التحليل الناقص لا إلى القول بأن السلوك البشرى لا علاقة له بالتحديد السببى .وحتى أفعالنا الإرادية التى نشـعر لحظة انجـازها بأننا أحرار فى تحـديدها، تبدو لنـا ـ إذا فحصنـاها فحـصا تراجعيا ـ حلقات ضرورية فى سلسلة منطقية من الحوادث.

٥ـ لا يعتقد أحد على الإطلاق ـ فى تفسير عملية.التاريخ، أو فى محاولة تنسيق فـئة مـعينة من الظواهر الاجـتمـاعـية ـ أن الظواهر الاجـتمـاعيـة عبـارة عن «عمـاء

مطلق"Absolute Chaos" أننا قد نفسر هذه الظواهر عن طريق نظرية خاطئة ،فقد نعتقد ـ مثلاـ أن الجنس البشر محكوم ـ آليا ـ بالظروف الاقتصادية،أو محكوم ـ غائيا ـ ببلوغ مثل أعلى. وقد نكتشف غلطة فى النظرية التى نأخذ بها، لكننا نعلم علم اليقين فى هذه الحالة أن علينا أن نبحث عن نظرية أخرى لكى نفسر بها الوقائع ـ وبهذا ترانا نستبعد تماما احتمال أن تكون مثل هذه الظواهر غير قابلة للتفسير أو أنها لاتخضع لنسق منتظم.

٦ـ ونحن نفترض اطراد السلوك البشرى فى حياتنا اليومية: «وهكذا ترانا نعتمد على الآثار الرادعة للعقوبة،أوالأثر المقنع للإعلان ..الخ ..من ناحية أخرى فنحن على قدر معرفتنا الحقيقية بأعدائنا نظن فى أنفسنا القدرة على مواجهة سلوكهم فى المواقف التى لم تظهر بعد» (١).

ويقول بيلى Baileyبحماس موجها حديثه إلى أولئك الذين يشكون فى اطراد السلوك البشرى :«أنه لمن الغريب حقا أن الصلة بين البواعث والأفعال لم يناقشهاأحد قط من الناحية النظرية، فى حين أن كل موجود بشرى يعتمد فى كل يوم من أيام وجوده ـ عمليا ـ على هذه الحقيقة .فى حين أن الناس يجازفون على الدوام باللذة أو الثروة أو السمعة أو الصيت، أو حتى بحياتهم نفسها من أجل المبدأالذى يرفضونه من الناحية النظرية.. وهو يعتمد على المبدأ الذى يرفضونه من الناحية النظرية..أن الاقتصاد السياسى هو إلى حد كبير بحث فى عمل البواعث وهويعتمدعلى المبدأ القائل بأن الإرادات البشرية تخضع لتأثير أسباب محددة دقيقة يمكن التحقق منها»(٢).

٧ـ والواقع أن أساس البناء الاجتماعى نفسه يفترض مقدما على الأقل درجة

(١) أ. أ. تيلور :«أركان الميتافيزيقا» . ص ٣٧١ .

(٢) س. بيلي :«رسائل في فلسفة الذهن البشري» ص ١٦٦ ـ اقتبسه أ.بين في كتابه «الانفعالات والإرادة» ص ٤٩٣ .

من اطراد السوك البشرى ، وإمكان محاسبة الناس عليه:«منذ أن عاش الناس فى مجتمع وهم يعتادون التنبؤ بسلوك بعضهم البعض معتمدين فى ذلك على الماضى .والطابع أوالخلق الذى يثبت لفرد من الناس،بحيث يشمل حياته الناضجة بأسرها، لايمكن أن تقوم له قائمة اللهم الا على أساس مبدأ الاطراد.فنحن حين نتحدث عن أرسيتديز Aristides [١] ونقول عنه أنه عادل،وعن سقراط ونقول عنه أنه بطل أخلاقى،وعن نيرون Nero[٢] ونقول عنه أنه كان وحشا كاسرا فى قسوته، وعن قيصر نبقولا .. Czar Nicolasونقول عنه أنه كانت لديه شهوة للاستيلاء على مزيد من الأرض grasping of territory فأننا فى هذه الحالة نعتقد أنه من المسلم به أن هناك بواعث معينة تعمل بشكل دائم وبانتظام، وتلك هى الحال نفسها حين نعزو صفات معينة إلى أجسام مادية فنقول:أن الخبز مادة غذائية وأن الدخان يصعد إلى أعلى[٣].. ونحن فى ميدان النقد الأدبى لانفترض مطلقا أن الكاتب حر تماما فى تحريك شخصياته كيفما يشاء، لكنه مضطر أن يجعل شخصياته تسلك فى المواقف المختلفة بتلك الطريقة التى تلائم نماذج متعددة بحيث تكون لها طبيعة حقيقية. ولأننا نسلم بأن الناس فى حياتهم العملية يظهرون فى سلوكهم درجة معينة من الانتظام. ولو أن كاتبا سمح لشخصية من شخصياته أن تتحرك بحرية لا اكترث فيها،لاعتبرنا ذلك فى الحال علامة على النقص، لأن الشخصية التى لاشكل لها ليست شخصية على الاطلاق.

٨ـ صحيح أننى حين أقرر السير فى خط معين من السلوك أشعر أن فى استطاعتى أن أعمل بطريقة مخالفة لو حلا لى ذلك.

---

(١) أرستيديز الاثيني (٥٣٠ ـ٤٦٨ ق. م)أحد قادة اليونانيين القدماء في حروبهم مع الفرس، اشتهر بخلقه الهادىء والرزين، وبساطته، وتواضعه وأمانته حتي لقب بالعادل. (المترجم).

(٢) امبراطور روما الشهير اعتلي العرش عام ٣٧ ، ودس السم «لبرتيانيكوس»عام ٥٥ ، وقتل والدته أجريبا عام ٥٩، وأرسل زوجته أوكتافيا إلي المنفي ثم أمر باعدامها عام ٦٢، وأشعل النار في روماعام ٦٤ ليتهم المسحيين ..الخ الخ (المترجم).

(٣) أ. بين :«الانفعالات والإرادة» الطبعة الثانية ص ٤٩٣ .

لكن هذه الجملة الشرطية المبدوءة بكلمة «لو» هى التى تغير الموقف تغييرا كاملا، فهل «يحلو» لى ما يحلو،وفق مشيئتى وحدها، أم أننى مجبر على أن تحلو لى الأشياء على نحو محدد من السلوك؟

«ليس ..واقعة أصيلة من وقائع الخبرة أننى أشعر أن فى استطاعتى خرق جميع العادات التى سرت عليها فى حياتى،وأن أرتكب جميع ألوان الجرائم، وأن فى استطاعتى أن أكره وأهمل تماما جميع الاهتمامات التى ينبغى علّى أن أكرس نفسى لها. أستطيع أن أفعل ذلك كله لوشئت If I please،لكن قبل استطاعتى أن أشأ please فأننى ينبغى على أن أصبح إنساناً آخر، إذ من الخلف الواضح أن أقول ـ وأنا على نحو ما أنا عليه الآن ـ أن فى استطاعتى أن أعبر فى سلوكى عن الأغراض التى تكون فرديتى أو أن أعبر عن أضدادها على حد سواء»[1] والواقع «أننا حين نتأمل أنفسنا مفترضين أننا قد سلكنا على نحو آخر غير السلوك الذى سرنا عليه، فأننا نفترض دائما اختلاف المقدمات. فنتصور مثلا أننا عرفنا شيئاً لم نكن نعرفه، أو أننا لانعرف شيئا كنا نعرفه»[2].

٩ـ أننا لا نرغب فى الشيء لانه يسرنا. بل على العكس. أنه يسرنا لأننا نرغب فيه،والرغبات تتحكم فيها عوامل معينة، والناس يعتقدون عادة أن أفعالهم الإرادية حرة لأنهم يشعرون برغباتهم، لكنهم لايشعرون بجميع العوامل التى تتحكم فى هذه الرغبات :«تخيل ـ أنْ استطعت ـ أن حجرا فى حركته المتصلة كان يعى ـ فى حدود قدرته ـ بمحاولته البقاء فى حالة الحركة. أن هذا الحجر طالما أنه يشعر بحركته الخاصة، ويهتم بها اهتماما عميقاً سوف يعتقد أنه حر حرية كاملة ، وسوف يواصل حركته لا لشيء إلا لأنه يريد ذلك.وتلك هى الحال نفسها مع حرية الإرادة البشرية التى يباهى كل فرد بامتلاكها والتى لا تتألف إلا مما يأتى: أن الناس يشعرون

(١) أ. ا. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧٧ .

(٢) مل: «دراسة لفلسفة سيرهاملتون» الطبعة الخامسة ص ٥٨٣ .

برغباتهم ويجهلون الأسباب التى تتحكم فى هذه الرغبات»[١].

١٠ـ وهناك جانب نقد آخر مستمد من الأخلاق كثيراما يوجه إلى المذهب الجبرى وهو : أن انكاره حرية الإرادة يجعل المسئولية الأخلاقية بلا معنى،ويحرم فكرة الثواب والعقاب من كل مبرر منطقى. فإذا لم يكن لى حيلة فيما فعلت فسوف يتنافى مع العقل أن أكون مسئولا عنه، ومن ثم فلن يكون هناك مجال للوم أو ثناء.

أننى أدعــوك يا من نكـرا	بشـباك الغي منهـاج الوري
عـقبـاً، تغـرى بنامـا قـدرا	من شـرور بقـضـاء حـتـمـا

ثم تعـزو الاثم جـورا للأنام[٢].

لكن «لو ذهب دعاة الحرية إلى القول بأن مشاعرنا وأحكامنا الخلقية تتضمن تصور الفاعل «الحر» طالما أنه من غير المعقول أن نستهجن الأذى الإرادى بعد ذلك أكثر مما نستهجن الإذى اللاارادى لو كان الاثنان معا على حد سواء آثارا ناتجة عن قوى الطبيعةالمعقدة،فإ الفيلسوف الجبرى يرد بقوله : أن المعقولية تعتمد على نتيجة الاستهجان التى تميل ـ كما هو واضح ـ إلى منع لون معين من الفعل دون غيره،وهو يرد الحجة قائلاً: كلا أن السخط لايكون معقولا إلا على افتراض أن أفعال الإنسان تحكمها البواعث التى من بينها الخوف من سخط الآخرين» [٣] أن فكر الثواب والعقاب الأخلاقى لايكون لهامبرر أخلاقى إلا إذا ساهمت فى تعديل خلق الفرد بتلك الطريقة التى تجعله يستجيب بطريقة مناسبة للظروف المقبلة، لكن إذا كان خلق الفرد لايمكن تعديله بهذا الشكل، لو أنه كان كما يفترض دعاة الحرية لايمكن مطلقا حسابه أو التنبؤ به أو بعبارة أخرى: «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية

---

(١) اسبنوزا، الرسائل ، رقم ٦٢ ، اقتبسه ف . بولوك F.Pollock. في كتابه :«أسبنوزا حياته وفلسفته » . (١٨٨٠) ص ٢٠٨ .

(٢) مر الخيام ـ الرباعية رقم ٨٠(والترجمة للاستاذ محمد السباعي ـ المترجم).

(٣) هـ . سدجويك:«مناهج علم الأخلاق» طبعة ثالثة (١٨٨٤) ص ٦٣ ـ ٦٤ .

لاتحكمها أساسا الظروف التى يشملها نظام تكوينه الذهنى،فإن أساس عقابه لن يكون فى هذه الحالة إلا انفعال استياء أو انتقام .لأنه لوكانت مسائل الصراع الأخلاقى تتحكم فيها لا ظروف طبيعتنا الخاصة بل بعض البدايات الجديدة.. فإنه من الواضح فى هذه الحالة أننا لانستحق لا لوم ولاثناء، ولاعقاب ولاثواب، ومن العبث أن نحاول تعديل منشأة هذه الصراعات بأن نعدل من طبيعتنا عن طريق هذه المؤثرات[1].والحجة المستمدة من المسئولية الخلقية تبدو من ثم حجة فى صف الفيلسوف الجبرى.

١١ـ حاولت فى الصفحات السابقة أن أسوق ما اعتقدت أنه شرح سليم لوجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالحجة التى تعتمد على سيادة السببية.

وهذه الحجة يمكن تلخيصها فى اربع نقاط أساسية:

(أ) ينظر إلى مبدأ السببية على أنه القاعدة العامة السائدة فى الطبقة،وهو أحيانا يشمل السلوك البشرى.

(ب) الحوادث الذهنية كالإرادة ـ مثلا ـ لا تتدخل فى السلسلة الآلية، فهى ليست الا ملازمات تصاحب الحوادث المادية.

(جـ) السلوك البشرى مطرد،وهذه واقعة يمكن ملاحظتها.

(د) ينظر إلى الحجة المستمدة من المسئولية الخلقية على أنها حجة فى صالح المذهب الجبرى.

فلنناقش الآن هذه النقاط الأربع فى شيء من التفصيل:

١٢ـ (أ) يمكن تعريف مبدأ السببية بأنه الافتراض السابق القائل بأن هناك تطابقا للقانون فى جميع الظواهرَ الطبيعية بحيث يعنى «القانون» أى تعميم (دقيق أو

(١) مكدوجال : «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» طبعة ٢٥ . ص٢٠١ ـ ٢٠٢,

ترجيحى)[1]. ومن الواضح أن مثل هذا التعميم هو نتيجة لشهادة التجربة. ومن هنا فإن الانتظام والاطراد فى الطبيعة ليس رابطة ضرورية: «ليس ثمة ضرورة منطقية فى قانون الطبيعة، فهو بذاته ليس يقينا من الناحية الحدسية، كلا ولاهو يمكن استنباطه من مقدمات منطقية يمكن هى نفسها أن تكون يقينية حدسا:فالشك فى هذا القانون أو انكاره لايستلزم الوقوع فى التناقض» [2] . والواقع أن مبدأ السببية ليس الا مسلمة، وهو مسلمة مقيدة وضرورية لتقدم العلم لكنك لاتستطيع أن تصفه وصفا مشروعا أكثر من ذلك. فنحن نعبر عن معرفتنا بعالم الواقع فى قضايا عامة هى التى نسميها بالقوانين العلية، وهى لايمكن أن تكون ممكنة الا على افتراض أن الحوادث تقع فى اطراد دقيق. لكن علينا أن نضع فى أذهاننا أن مبدأ السببية وأن كان قد برن على أنه مفيد من الناحية المنهجية فإنه لايبرهن على أنه صحيح من الناحية الانطولوجية . كلا، ولاينبغى أن نزعم أنه كلما زاد تطبيقنا لمبدأ السببية فى النظريات التى تقال حول الكون اقتربت هذه النظريات من الحقيقة .ونحن نذكر ذلك هنا لكى نلفت النظر إلى واقعة أن أولئك الذين يأخذون بالنظرية الآلية، يعتمدون فى الغالب على إمكان التطبيق الدقيق لمبدأ السببية على العالم المادى.

أن السببية هى اسم يطلق على الأطراد الذى نلاحظه فى تسلسل الأحداث وتتابعها ولو أننا فهمنا من هذا اللفظ شيئاً أعمق من ذلك،فأننا فى هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع. أنه سوف يكون . «اسمًا فارغًا يخفى فحسب مطلبا لنا هو أن تسلسل الحوادث وتتابعها سوف يظهر يوما ما نوعا أعمق من الارتباط بين شيء وشيء آخر أكثر من مجرد التجاور الاعتباطى الذى تبدو عليه الظواهر الآن»[3].

---

(١) أ. س . ادنجتون :«مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الأرسطية الجلدالعاشر ،ص ١٦٤ .

(٢) جيس وورد :«مملكة الغايات Realm of Ends » ص٢٧٥ .

(٣) وليم جميس :«أرادة الاعتقاد» ص١٤٧ .

١٣ـ والواقع أن لفظ السببية أسيء استخدامه بكثرة حتى أن العلماء قد قاموا أخيرا بمحاولة جادة لحذفه تماما من مصطلحاتهم.يقول أحد هؤلاء العلماء: « أنى لآمل أن يستغنى العلم فى المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة لأنها فكرة غامضة»[١].يقول رسل فى نفس المعنى: «أود.. أن أؤكد أن كلمة«السبب» قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم مما جعل حذفها التام من مصطلحات الفلسفة أمرا مرغوبا فيه »[٢].ويقول الكاتب نفسه :«أن ماجعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو أنه لاوجود لمثل هذه الأمور فى الواقع» [٣].

١٤ـ لكن ما القانون أوالقوانين التى يمكن أن توجد لتحل محل قانون السببية المزعوم..؟طرح «برتراند رسل»هذا السؤال وحاول أن يجيب عليه[٤].ويمكن أن نلخص اجابته على النحو التالى:

أننا قد نسلّم بأنه من المرجح استقرائيا ـ إذا ما لاحظنا تتابعا فى عدد كبير جدا من الحالات دون أن نفشل مرة واحدة فى ملاحظة هذا التتابع ـ أن يتكرر هذا التتابع نفسه فى حالات مقبلة. وقد نقول عندئذ ـ فى مثل هذا التتابع الذى نلاحظه بكثرة ـ أن الحادثة السابقة هى السبب وأن الحادثة التالية هى النتيجة .ومهما يكن من شىءفإن هناك اعتبارات متعددة تجعل هذا التتابع الخاص مختلفا أتم الاختلاف عن العلاقة التقليدية بين السبب والنتيجة:

١ـ فالتتابع فى الحالات التى لم نلاحظها حتى الآن ليس أكثر من ترجيح بينما ترانا نفترض أن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة ضرورية.

٢ـ لن يزعم أحد أن كل مقدم يسبق الحادثة هو سببها بهذا المعنى . لكننا سوف

(١) أ. مارش : محاضرات علمية شعبية ـ ص٢٥٤ اقتبسه س. ل. مورجان في كتابه «التطور الانبثاقي» ص٢٧٦ .

(٢) . رسل : «التصوف والمنطق» ص ١٨٠ (١٩١٨).

(٣) نفس المرجع .

(٤) نفس المرجع ص ١٩٢ ـ ١٩٥

نؤمن فحسب بالتتابع السببى حيثما وجدناه، دون أن نفترض أنهما معا (أى الحادثتين المتتابعتين) توجدان باستمرار على هذا النحو.

٣ـ أى حالة من حالات التتابع الذى يتكرر بشكل كاف سوف تكون حالة سببية بالمعنى الذى ذكرناه، أعنى أننا لن نرفض القول بأن الليل هو سبب النهار.

٤ـ مثل هذه القوانين الخاصة بالتتابع المرجح رغم أنها مفيدة فى الحياة اليومية وفى طفوة العلم ـ تتجه إلى أن يحل محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم ناجحا. فقانون الجاذبية سوف يوضح ما يحدث فى أى علم متقدم ففى حركات الاجسام التى يجذب بعضها بعضا لايوجد شىء اسمه سبب ولاشىء اسمه نتيجة لكن هناك مجرد صيغة فحسب.

ليس ثمة تساؤل حول تكرار القول بأن «نفس» السبب يحدث نفس «النتيجة» ، فالقوانين العلمية لاتعتمد فى دوامها على أى تشابه للأسباب والنتائج لكنها تعتمدعلى تشابه العلاقات.وحتى عبارة «تشابه العلاقات» عبارة مبسطة للغاية، والقول «بتشابه المعادلات التفاضلية» هى وحدها العبارة الصحيحة.

١٥ ـ والآن إذا ما كانت هناك مجموعة من الحوادث لا نلاحظ فيها نفس التتابع يتكرر، أولايمكن أن تصالح حولها معادلات تفاضلية، فأننا فى هذه الحالة لايكون لنا الحق فى إدراج مثل هذه المجموعة تحت قانون السببية بالمعنى الذى شرحناه آنفا.

ولننظر الآن فى الإرادة كما عرفناها فى فصل سابق: الإرادة هى فعل من أفعال الانتباه إلى فكرة تغيير الوجود حتى تتحقق هذه الفكرة نفسها، بهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه، فافرض مثلا أننى أردت أن تكون الاشتراكية نظاما للحكم فى بلادى [1]، أننى فى هذه الحالة احتفظ فى الانتباه بفكرة تغيير الأوضاع القائمة، بحيث تبدأ الفكرة فى تطوير نفسها من الغاية إلى الوسيلة حتى أصل إلى أقرب

(١) كتب هذا عام ١٩٤٧ (المترجم).

وسيلة آخذ بها هناوالآن.ولتكن هذه الوسيلة القريبة هى ـ مثلا ـ كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحوى مبادىء الاشتراكية وأسسها وفوائد تطبيقها.. الخثم تتلو هذه الخطوة خطوة ثانية وثالثة..الخ .وهكذا أظل أسير فى خطوات مرسومة أن أردت لفعلى الأرادى أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة.. وهذه السلسلة من الأحداث تشكل فعلا اراديا واحدا،والحلقة الأولى فيها هى الانتباه إلى فكرة تغيير الوضع القائم:فهل نستطيع أن نجد فى هذه السلسلة (أ)تتابعا يمكن ملاحظته(ب) أو نفس العلاقات التى يمكن أن نعبر عنها فى شكل معادلة؟

١٦ـ وخذ الآن فعل الانتباه الذى اعتبره الخطوة الأساسية فى العملية بأسرها : فما الذى يعنيه التتابع هنا؟ هل يعنى أنه قدحدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلا معينا كتناول الطعام معين ،أو قراءة كتاب معين، أو حركت جسمى بطريقة معينة ، وأنه فى كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعل يعقبه الانتباه إلى فكرة ادخال النظام الاشتراكى فى بلادى.؟هل يعنى أن شيئا معينا حدث فى العالما الخارجى و«جذب» انتباهى إلى الفكرة،وأنه قد لو حظ دائما أن مثل هذا الحدث يعقبه باستمرار الانتباه إلى فكرة تغيير الأوضاع الاجتماعية فى بلادى بهذه الطريقة المحددة..؟ أم أن هناك شيئاً فى تركيب جسمى ـ كعملية الهضم مثلا أو دقات القلب ـ ظهر من الخبرات الماضية أنه يعقبها باستمرار انتباهى إلى هذ الفكرة ..؟ لابد فى من الاعتراف أننى لا أستطيع على الاطلاق أن أرى نوعا من أنواع التعاقب السببى بين حدث معين ـ عقلى أوفزيقى ـ كمقدم،وبين انتباهى إلى فكرة التغيير الإرادى كنتيجة لهذا المقدم.

ومع ذلك كله دعنا نسلم بهذا الفرض المحال وهو أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتهيت إلى فكرة جعل بلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت فى كل مرة.. دعنا نفترض هذا الفرض المحال، فهل نستطيع أن نسلم بالإضافة إلى ذلك أن المقدم وهو الأوضاع القائمة التى لابد أن تكون فى جانب منها على الأقل ذهنية ـ كانت دائما واحدة؟ وإذا كان يمكن أن يقال عن العالمالمادى

أنمبدأ «نفس السبب يؤدى إلى نفس النتيجة» لالزوم له على الإطلاق،لأنه ما أن تعطى المقدمات التى تمكن النتيجة من أن تحسب، حتى تصبح هذه المقدمات معقدة أومتشابكة بحيث لايكون من المحتمل أن تتكرر [1] . أقول إذا كان يمكن أن يقال ذلك عن العالم المادى الخالص أليس من الأجدى أن يقال عن تلك الحالة التى يكون فيها الفاعل السيكوفزيقى النشط جزءا من المقدم، وتكون فيها النتيجة حالة سيكولوجية معينة..؟ليس هناك شىء أفضل لتوضيح هذه النقطة من أن نقتس النص الآتى من «برجسون» :«أن القول بأن نفس الاسباب الداخلية سوف تحدث نفس النتائج، يعنى أنك تفترض أن نفس السبب يمكن أن يتكرر حدوثه على مسرح الشعور. وإذا كانت الديمومة هى على نحو ما ذكرنا ـ فإن الحالات النفسية العميقة الجذور ليس بينها وبين بعضها الآخر الا تنافرا جذريا، ومن المستحيل أن يتشابه اثنان منهما شابها تاما طالما انهما لحظتان مختلفتان من لحظات تاريخ حياتى.وفى حين أن الموضوع الخارجى لايحمل طابع الزمان المنصرم،وهذا هو ما يتيح للرجل الفزيقى رغم اختلاف الزمان أن يجد نفسه إزاء حالات أولية تتشابه ذاتها ـ فأننا نجد الديمومة شىء واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها، ولايحق لنامن ثم أن نتحدث هنا عن حالات تتشابه، ذاتيا ، لأن اللحظة الواحدة لايتكرر حدوثها مرتين»[2].

وإذا ما اتفقنا على تعريف مبدأ السببية بأن تلخيص لحالات التتابع المطردة وغير المشروطة التى لاحظناها فى الماضى فبأى حق إذن نطبقه على الحالات الذهنية: أعنى على الإرادة مثلا التى لم يكتشف فيها بعد تتابع منظم..؟ كيف يقيم الفيلسوف الجبرى حجته على هذا المبدأ ليبرهن على حتمية بعض الحالات السيكولوجية،حين تكون ـ فى رأيه ـ حتمية الوقائع التى لاحظناها هى المصدر الوحيد لهذا المبدأ نفسه..؟

---

(١) ـ ب. رسل : «التصوف والمنطق» ص ١٨٨ .

(٢) هـ. بوجسون :«الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم بوجسون س ٢٠٠(فى الأصل الفرنسي ص ١٥٠ ـ المترجم).

١٧ـ أننا يقـينا لدينا دافع لايقاوم للبـحث عن «السبب» فى كل مكان، أن شـئنا استـخدام تعـبيـر برادلى [١] . غيـر أن لونا معينا من «السـبب» هو الذى يثير جـميع المتـاعب:«اننا قد نقـول أن هناك لونا واحـدا من «السبب» واحـدا فحـسب. وعندئذ يوضح الإنسان والطبيعة على صعـيد واحد. سواء أخذت فكرتك عن «السبب» من المذهب الآلى، أو بدأت مـن الإرادة،ووضـعت الإنسـان والطبـيـعـة عـلى صـعـيـد واحد،فليس ثمة فارق عملى بين الاثنين، طالما أنك لاتميز بين الحالتين..أننا قد نسلم بوجـود «السبب»..لكنا قـد نقول أن هناك أكـثر من نوع واحـد من «السبب» فـهناك «سبب» آلى ،لكنه لايكفى لتفسيرأدنى أنواع الحياة، دع عنك تفسير الذهن»[٢].

يقول تيلور Taylor :«من المؤكد أنه ليس صحيحا أن التحديد السببى عن طريق المقدمات هو الصورة الوحيدة للرابطة العـقلية. إذ يبدو واضحا أن هناك نمطا آخر من العلاقة ..وأعنى به الترابط الغائى» [٣].ويؤدى بنا ذلك إلى تقسيم كانط للسببية إلى سببية ظاهرية وسببية نيومائية noumenal والسببية الظاهرية هى التى تختص بالتتابع المنظم للحوداث وتنطق على عالم الـطبيعة.أما السببـية االنيومائية ـ وهى تـتميز تماما عن هذه السببـية التجريبيـة ـ فيسميهـا كانط بسببيـة الحرية أو العقل intelligence، والسببية النيومائيـة هى التى تنتمى إلى الإنسان. والسلوك الذى يقوم على أساس من العقل يقـدم مثـلا كافيـا لمثل هذه السببـية، لأن العـقل كما يقـول كانط:«لايسـتسلم للدافع المعطى تجريبـيا، ولايتبع نظام الأشيـاء كما تبدو بوصفـها ظواهر، لكنه يشكل لنفسه بتلقائية تامة، نظاما جديدا طبقا لأفكار يطوع لها الظروف التجريبية»[٤] . «لو أننى فى هذه اللحظة قمتُ من على الكرسى بحرية كاملة،وبغـير أثر ضرورى محدد

---

(١) ق . هـ . برادلي : «دراسات اخلاقية» ص ٥٥ من الطبعة الثانية.

(٢) ف . هـ برادلي :«دراسات اخلاقية» ص ٥٥ ـ ٥٦ من الطبعة الثانية .

(٣)أ. أ. تيلور: «أركان الميتافيزيقا» ص٣٧١ .

(٤) نقد ألعقل الخالص ، ترجمة ف. ماكس مولر F. Max Muller س ٤٧٢ . اقتبسه جيمس وورد في كتابه «مملكة الغايات» ص ٣٠٢ .

للأسباب الطبيعية، فإن معنى ذلكأن سلسلة جديدة قدوجدت بدايتها المطلقة فى هذا الحدث» [١].

وعلى ذلك فالخاصية الجوهرية للسببية الظاهرية (أو سببية الظواهر) هى النظام الزمنى الموضوعى طبقا لقانون عام. لكن الخاصية الأساسية للسببية النيومائية (أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية) هى المبادرة الذاتية.«طالما أنها (أى السببية النيومائية) تدخل بحرية تلك «الحلقات فى سلسلة الطبيعة» فأنها لايمكن أن تكون.. جزءا من النظام الزمنى.. أن أفعال (مثل هذه الأسباب النيومائية) ليست «حوادث» تبدو ناتجة من الأحداث التى سبقتها فى العملية الزمنية Time -process : أنهـا بالأحرى «متوسطات» interventions تظهر فى عملية السير هذه وتكون تطورها التالى .ومن هنا فإن كلمة «ينبغى» يكون لهامعنى بالإشارة إليها ـ وإليهاوحدها. لأننا كما يقول كاط بحق :« لون نظرنا إلى مجرى الطبيعة وحده، لوجدنا أن كلمة«ينبغى» ليس لامعنى أيا كان .. فى تعبر عن فعل ممكن لايمكن أن يكون أساسه شيئا آخر غير تصور فحسب ». أى أنهـالايمكن أن تكون ظاهرة،وهذا التصور..هو تصور غائى لما هو قيم worth ولما هو خير،وبذلك فإن عالم الغايات اذى تحصل فيه لايزال يتميز عن عالم الطبيعة الذى تكون فيه بغير معنى.ففى أحد هذين العالمين تظهرالحوادث متحدة مع الحوادث التى سبقتها،وفى العالم الآخر تبدأ الأفعال فى تحقيق غايات مقبلة..» [٢].

والغاية التى علينا أن نصل إليها هى أساس المشاركة الفكرة فى فعل الإرادة. لكن هذه الغاية هى جزء من الفكرة نفسها. ولا بد لى من أن أركز على هذه الحقيقة حتى لاتفهم الغاية كأمرمفرض على الفاعل، والا فسوف تكون الغائية الخارجية Teleologyنفسها، فى هذه الحالة صورة جديدة من صور الحتميات وكل الفرق هو

---

(١) نفس المرجع ص ٣٩٢ . اقتبسه جيمس وورد في كتابه «مملكة الغايات» ص ٣٠٣

(٢) جيمس وررد: «عانم الغابات » ص ٣٠٤ .

أن الفاعل بدلامن أن يدفع« من الخلف فإنه سوف «يشد» من الأمام . لكن الفاعل ـ في الحالتين ـ ليس هو الذى يبدأ الفعل». أن التطبيق الدقيق لمبدأ الغائية finality ـ مثله مثل مبدأ السببية الآلية ـ يؤدى فى النهاية إلى القول بأن: «كل شيء معطى»(١).
ولست أعنى بالسبب الغائى Final cause العنصر الغائى الخارجى Teleological element الذى نفترض أنه جزء مكون لفكرة التغير التى تحقق نفسها فى حالة الإرادة. إذ ليس ثمة شيء وراء الفكرة التى تطور نفسها وتظهر .فلو اننى أنجزت الفعل «س» من أجل الغاية «ص» فإن «س» و«ص» نفسها قد كانا عنصرين مثاليين فى الفكرة . وليسصحيحا أن «ص» هى سبب «س» والتتابع الزمنى فى هذه العلية ليس هو«ص ـ س» . أما من حيث الواقع فإن التتابع هو فكرة «ص» ثم فكرة «س» بوصفها وسائل ممكنة، ثم انجاز الفعل «س» وبلوغ الغاية «ص» .. ففكرة «ص» تأتى أولاً،لكن «ص» نفسها تأتى فيما بعد أى تتحقق أخيرا. وفكرة«ص» ليست بالطبع هى نفسها «ص».ولايمكن فى عملية السير هذه أن تكون «ص» نفسها سببا لـ «س» ، والواقع أنها ليست سببا قط لأى شيء فى مثل هذه العملية.

١٨ ـ (ب) رأينا أنه لايمكن تطبيق السببية على الأفعال الإرادية إذا ماكنا نعنى بهذه السببية تتابعا مرجحا للحوداث يقوم على أساس الملاحظة. وسوف نرى الآن ما إذا كان يمكن تطبيق السببية على هذه الأفعال لو كنا نعنى بها ما يعنيه العلم الأكثر تطورا أعنى: علاقات دالية بين الحوداث.

«المذهب الجبرى ـ فيما يتعلق بحرية الإرادة ـ هو النظرية التى تقول أن الإرادة تنتمى إلى لون من النسق الحتمى ..»(٢). و«يوصف النسق بأنه «حتمى» حين تكونمعطياتمعنيةمثل: م١ ،م٢ ،... م ن فى لحظات : ل ١ ،ل٢... ل ن ـ عليالتوالى،تتعلق بهذا النسق،إذا ماكانت م ل هى حالة النسق فى أية لحظة ل، فهناك علاقة دالية على الصورة الآتية: م ل = ل(م أ، ل أ، م ٢، ل ٢... م ن ، ل ن ، ل).

(١) هـ. برجسون : «التطور الخالق» ترجمة انجليزية بقلم أرثر ميشل Arthur Mitchell ص ٤٨ .
(٢) برتراند رسل : «التصوف والمنطق» ص ٢٠٥ .

فإن النسق سوف يكون «حتمياً» خلال فترة معينة «لوكانت ل في الصيغة السابقة يمكن أن تكون فى أية لحظة داخل تلك الفترة، رغم أن وجودها خارج تلك الفترة يجعل الصيغة غير صحيحة»(١).

من الواضح ـ الآن ـ أنه لكى يمكن للعلاقة الموالية أن تتركب على الإطلاق في الصيغة السابقة فإن المعطيات: م ١، م٢....م ن لابد بالضرورة أن تكون كيات، أوكيفيات يمكن أن يكون لكمياتها معنى .. لأن الكيفيات بما هى كذلك لايمكن أن تدخل كمحددات determinants في الصيغة السابقة ومن الممكن ـ على أية حال ـ استخدام الكيفيات بطريقة غير مباشرة كعناصر مكونة فى مثل هذه الصيغة أعنى بأن نشير إليها بأرقام معينة كما هى الحال مثلا حين نفترض أن «اللون الأزرق» كان واحد من المحددات فى النسق الذى ندرسه: إذ نستطيع فى مثل هذه الحالة أن نربط بين «اللون الأرزق» وطول موجه معية، أو أننرتب أطوال الموجات.ومثل هذا الكم يمكن أن يدخل فى علاقة دالية بوصفه ممثلا للكيف وهو «اللون الأزرق» وحين نصل إلى مثل هذه النتيجة النهائية للعلاقة،نستطيع بالطبع أن نعيد تفسير الكم إلى كيفه المساوى ل.

دعنا الآن نفترض أن النسق الذى نبحثه هو الموجود البشرى.

يقال أنه لوكانت م ل هى حالة ذلك الموجود البشرى فى أية لحظة فإن : م ١، م ٢ ....م ن فى لحظات : ل ١، ل ٢ ... ل ن تعنى على التوالى معطيات معينة من تاريخ حياة ذلك الشخص الذى نتحدث عنه، ومن ثم فهناك علاقة دالية بالصورة السابقة. والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل صحيح أن جميع الحوادث ـ الذهنية والفزيائية ـ التى يتألف منها تاريخ حياة شخص ما يمكن ردها إلى كميات ؟ لو وجدنا أن هناك كيفيات معينة لايمكن ردها بهذا الشكل، أو يمكن أن نشير إليها إشارة ذات معنى عن طريق الكميات ـ فإن مثل هذا النسق لابد أن ينظر إليه على أنه نسق لاحتمى.

(١) نفس المرج ، ص ١٩٩ .

١٩ ـ وإذا ما سألنا نفس السؤال بطريقة أخرى قلنا: هل يمكن أن نطبق على المقدار الكثافى intensive magnitude نفس منهج القياس المستخدم فى أنواع أخرى من المقادير؟ ذلك لأن هناك أربعة ألوان من المقادير هى:

١ـ المقدار التعدادى extensional mag الذى يعالج الكميات التى يكون أعضاؤها بنودا منفصلة يمكن قياسها بالعد كما هى الحال فى أعضاء فئة ما.

٢ـ المقدار الامتدادى extensive mag الذى يعالج كمبات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس a unit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمسطرة.

٣ـ المقدار الاختلافى .distensive mag الذى يعالج درجة الاختلاف بين كيفيات يمكن التمييز بينها وهى مرتبة بتحديد واحد same determinable كما هى الحال ـ مثلا فى الاختلاف بين اللونين : الأحمر والأصفر بمقارنتهما مع الاختلاف بين اللونين : الأخضر والأزرق.

٤ـ وأخيرا المقدار الكثافى .intensive mag الذى يعتبره كانط مساويا للوجود أو الواقع reality حتى أن الشىء كلما عظم دمجه عظم وجوده كما هى الحال مثلا فى ارتفاع الصوت أو انخفاضه ، أو فى الاحساس حين يكون ضعيفا أوقوياً.

وعلينا أن نلاحظ أن المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يعالجان كميات، فى حين أن المقدار الكثافى يعالجان كيفيات،والكل التعدادى يقاس مباشرة بالأعداد، أعنى عن طريق عد الأعضاء كما هى الحال مثلا حين نقول : أن الجيش الفلانى يتألف من كذا من الجنود. والكل الامتدادى يقاس بعدد وحدات القياس التى يشملها كما هى الحال مثلا حين نقول أن المسافة الفلانية طولها كذا من الياردات .والقدار الاختلافى بنفس الطريقة يقدر بكميات ترتبط بالأعداد . فنحن نعنى بأعداد معينة ألواناً معينة، وهكذا نصل إلى معرفة أن الفرق بين اللونين: الأحمر والأصفر أكبر أو أقل من الفرق بين اللونين: الأخضر والأزرق. ومن ثم ترانا نستخدم الأعداد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لنقدم قياسا دقيقا لهذه المقادير الثلاثة. والسؤال الآن

هو : هل يمكن للمقدار الكثافى أن يقاس بمثل هذه الدقة..؟سوف أقسم الإجابة عن هذا السؤال إلى ثلاثة أقسام : أناقش فى القسم الأول المشكلة من حيث علاقتها بالاحساسات وأناقش فى القسم الثانى المشكلة من حيث علاقتها بالوجدانات، وأناقش فى القسم الثالث المشكلة من حيث علاقتها بالانتباه النشط ـ وهذه الأقسام الثلاثة تغطى على وجه التقريب ما يعرف تقليديا بجوانب الشعور الثلاثة: الإدراك، والوجدان،والنزوع.

٢٠ـ (ب ـ ا)ـ لاشك أنه من الصواب أن نقول أن الاحساس قابل للزيادةوالنقصان، نفى استطاعتى ـ يقينا ـ أن أقول اننى أشعر بالدفء قليلا أوكثيراً.لكن ألا يمكن أن يكون ثمة أحساسان أو أكثر من نوع واحد يمكن قياسها بدقة تامة حتى انا نستطيع أن نقول أن شدة أحدهما تعادل ضعف أوثلاثة أضعاف أو أربعة أضعاف..؟ «لو كان للامتداد الكيفى مقدار فإن ذلك يعنى افتراض أن الامتدادات من نوع واحد يمكن مقارنتها بعضها ببعض من حيث الكبر والصغر ..ويبدو أن علماء الرياضة الذين كتبوا فى هذا الموضوع متفقون فى الرأى على أن المقدارين، وأن كان يمكن مقارنتها من حيث الكبر والصغر، فإنه لايمكن قياسهما بلغة الأعداد أو الأرقام. لكن لوكان هناك امتدادان يطرد الواحد منهما الآخر فإننى لا أدرى بأى معنى يمكن مقارنتها من حيث الكبر والصغر ما لم يكن لدينا مقياس كيفى، وحين يظهر مثل هذا المقياس الكيفى فسوف يتلوه مباشرة ـ فيما أعتقد ـ ظهور القياس العددى» (١).

ويبدو لى أنه بمثل هذاالاعتقاد بدأ «فيبر وفخنر weber and Fechner عملهما التجريبى للكشف عن منهج أو طريقة القياس العددى الذى يمكن أن نقدر على أساسه المقادير المدمجة.ولقد بدأ فخنر Fechner عمله بقانون اكتشفه فيبر Weber يقول: «توجد لكل نوع من الاحساسات نسبة ثابتة بين المنبه الحسى والزياة الصغرى التى يجب أن تضاف إليه لكى يصبح الفرق محسوسا به».

---

(١) و .أ ـ جونسون : «المنطق» القسم الثاي ، ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

وبالتالى فلوكانت (١) تمثل المثير الأصلى الذى يقابل الاحساس س، وب تمثل النسبة التى لابد أن تضاف إلى المثير الأصلى حتى تستطيع الذات إدراك الفرق فى الأحساس فسوف يكون لدينا المعادلة الآتية : $\frac{ب}{أ}$ = ثابت (١).

ولقد أخذ فخنر Fechner بوجهة النظر القائلة بأن مقدار الاحساس نحصل عليه عن طريق الإضافة، التى تكون فيها الوحدات المتساوية هى التى يمكن أن ندركها فى الحال.وإذا ما قارنا بين مقدار الاحساس الناتج وبين مقدار الاحساس كما يقاس فزيائيا وصلنا إلى النتيجة التى تقول أنه فى حين أن الاحساسات تزداد أوتنقص على شكل متوالية حسابية فإن المثيرات المقابلة تتغير على شكل متوالية هندسية، ويمكن أن نعبر عن هذه الصيغة بسهولة أكثر بقولنا: أن مقدار الاحساس يختلف بوصه لوغارتم المثير.

وقد يؤدى بنا هذا الخط من البحث فى يوم من الأيام إلى أرض صلبة وأساس متين نستطيع منه أن نحسب ـ إذا ما أخذنا المثيرات الحسية الدقيقة ـ فى يقين الاحساسات المقابلة . لكنى مع ذلك سوف أثير النقاط الآتية لكى أبين أن هذه النظرية على ما هى عليه الآن هى على أحسن الفروض مشكوك فى صحتها.

١ ـ أننا إذا ما عرفنا النسبة بين المثير الأصلى والزيادة التى نحس بها،فإن هذه المعرفة تخدمنا ـ على ما أعتقد ـ فى تحديد الاحساس المقابل، ما لم نعرف أن مقدار المثير الذى يقابل صغرالاحساس واحد عند جميع الناس أو حتى عند الفرد الواحد. لكن من المسلم به كحقيقة واقعة أنه يختلف باختلاف الأفراد كما يختلف عند

(١) المقصود بقانون «فيبرweber الذي يسمي عادة بقانون العتبة الفارقة. إن الإنسان لايستطيع أن يشعر بتغير الأحساس زيادة أونقصانا اللهم إلا إذا زادت شدة المنبه أو نقصت بنسبة معينة. وهذه النسبة هي التي تعدد ما يسمي بالعتبة الفارقة.ففي الاحساس بالضغط مثلا تكون هذه النسبة $\frac{١}{٣}$ أي إذا وضعت علي الساعد ثقلا مقداره ٨٠ جراما فإني لا أشعر باختلاف شدة الضغط إلا إذا أضفت من وزن المنبه أي ٤ جرامات.وتختلف هذه النسبة باختلاف الاحساس فهي في حالة الاحساس البصري $\frac{١}{٣}$ ، وفى حالة الإحساس بالحرارة ٣/ ١ . وفى حالة الإحساس السمعى $\frac{١}{٥}$ والإحساس الشمى والذوقى ٣/ ١ ... (المترجم).

الشخص الواحد فى أحوال مختلفة . فلوكنا لانستطيع أن نعرف درجة الاحساس عند فرد معين فى لحظة معينة إلا إذا فحصنا هذا الفرد نفسه فى هذه اللحظة الجزئية المعينة،فإن ذلك يعنى أن كل لحظة من تاريخ حياة الفرد عبارة عن حالة عينية قائمة بذاتها قد تشبه ـ أولا تشبه ـ حالته فى لحظة أخرى.

٢ـ افرض اننى خبرت الاحساس (س)،وأنه بزيادة هذا الاحساس باستمرار شعرت بهذه الزيادة بعد مدة معينة بحيث أصبح الاحساس (س١) من الطبيعى فى هذه الحالة أن نقول أن الاحساس الأول وهو (س) قد تغير إلى احساس آخر هو الاحساس ، بهذا الكل فإن احساسك يكون (س)،وحين يزداد الاحساس بهذا الشكل يصبح احساسك (س١)ـلكن هناك حالة انتقال بين (س) و(س١) يكون فيها الاحساس أقوى من (س) وأضعف من(س١)،ولاشك أن شدة الاحساس فى هذه الحالة تختلف عن شدة الاحساس فى حالة (س) و(س١) ويبدو أن القانون الذى نناقشه يعجز عن حساب هذا الفرق . وبعبارة أخرى فإنه يقال أن مقدار الاحساس يمكن حسابها فى بعض الأوقات ولا يمكن حسابا فى أوقات أخرى.

٣ـ إن الإشارة إلى الشدة بالأرقام تعنى أن المقدار المدمج يمكن تقسيمه إلى وحدات بنفس الطريقة التى نقسم بها الأعداد.غير أن الوحدات التى سيتكون منها العدد تتحد مع بعضها فى هوية واحدة،فى حين أن القول بأن الشدة تتألف من وحدات تتحد فى هوية واحدة هو تناقض ذاتى لأن الشدة تعنى أن الوحدة الأولى من السلسلة هى أقل «كثافة dense» أو أكبر «كثافة» من الوحدة الثانية .أعنى أن الوحدات فى المقدار المدمج ليس بينها تغير متبادل لأنها لا تتحد فى هوية واحدة. وفضلاً عن ذلك فإن الاحساسين من نوع واحد لايمكن أن يقال أنه يمكن قياسهما على الإطلاق ما لم يكن من الممكن أن يقال بطريقة لها معنى أنهما متساويان أو أن أحدهما يتضمن من الوحدات أكثر أو أقل مما يتضمنه الآخر.. لكنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذين الأحساسين أن يكونا متساويين ما لم يكونا متحدين: «لاشك أن المساواة فى العالم الطبيعى لاترادف الهوية. غير أن السبب هو أن كل

ظاهر، وكل موضوع يمثل هنا بوجهين: أحدهما كيفى، والآخر امتدادى.وليس ثمة ما يمنع من أن نضع جانبا الوجه الأول، ولن يبقى فى هذه الحالة سوى حدود يمكن انطباقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الواحد على الآخر، وبالتالى تبدو وكأنها متحدة فى هوية واحدة.. وهذا العنصر الكيفى الذى بدأنا بحذفه من الموضوعات الخارجية لكى نقيسها هو نفس العنصر الذى يحتفظ به السيكوفزيقيون ويزعمون أنهم يقيسونه..وباختصار : يبدو من ناحية أن الاحساسين المختلفين لايمكن أن يقال انهما متساويان ما لم تبقى البقية المتحدة فى هوية واحدة بعد استبعاد اختلافهما الكيفى. لكن هذا الاختلاف الكيفى من ناحية أخرى هو كل ما ندركه، ولا نعرف ما الذى يمكن أن يبقى إذا ما حذفناه»[١].

٤ـ القول بأن عملية نمو الاحساس إذا كانت تتألف من وحدات متساوية أضيف بعضها إلى بعض، وكل وحدة من هذه الوحدات مساوية للفرق المدرك، هذا القول يعنى أننا نتحدث عن مثل هذه العملية السيكولوجية بألفاظ تناسب الظواهر المكانية. ولا ينبغى التفكير فى الاحساس فى صورة خط يمكن قسمته إلى أجزاء متساوية، ذلك لأن الأول يتضمن ديمومة بينما الثانى لايتضمن ديمومة. فالأحساس تتالى، يزداد شدته بالتدريج،أما الخط فهو مجرد إضافة للأجزاء، يمكن أن ينظر إلى أولها كما ينظر إلى آخرها «نحن نضع حالات شعورنا جنبا إلى جنب بتلك الطريقة التى ندركها بها فى تأن، لكننا لا نضع الواحدة فى الأخرى،بل الواحدة بجاب الأخرى. ونحن باختصار نسقط الزمان على المكان،ونعبر عن الديمومة بألفاظ الامتداد:والتتالى (أو التعاقب) يتخذ فى هذه الحالة شكل الخط المتصل أو السلسلة التى تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل..»[٢].

٢١ ـ (ب ـ ٢).

---

(١) هـ. برجسون :«الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف . ل . برجسون ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠١ (في الأصل الفرنسي ص ٧٥ ـ المترجم).

لكن إذا كان من الصعب أن نرى كيف يمكن للاحساسات أن تقاس أو أن تحسب بدقة، فأن الموقف بالنسبة للوجدانات أشد سوءا. ولنأخذ اللذة على سبيل المثال. أن «روسRoss» يمثل جيدا وجهة النظر التى تزعم إمكان قياس اللذة قياسا دقيقا فهو يقول: «أننا قد نتساءل عما إذا كانت اللذات يمكن مقارنتها بعضها ببعض،وعما إذا كان من الممكن لنا أن نقول أن إحدى اللذات أعظم أوأكثر لذة من الأخرى. وإنى لأعتقد أن ذلك أمر لاشك فيه. ومن ينكر ذلك يبدأ عادة بأن يسألنا أن نخبره أى اللذتين المنفصلتين تماما أعظم من الأخرى.صحيح أننا لانستطيع ـ فى الأعم الأغلب ـ أن نخبره بذلك. غير أن الباحث الذى يؤكد إمكان المقارنة بين اللذات ليس مضطرا لبيان أنه يستطيع أن يقول أى اللذتين أعظم من الأخرى. فقد لانكون مثلا قد استمتعنا بهما حديثاً، ولا شك أن تذر شدة اللذة عمل غدار خصوصا إذا كان قد انقضت على ذلك فترة زمنية . ومن ناحية أخرى فقد تكون إحدى اللذتين ـ أو هما معا ـ معقدة غاية التعقيد. وقد يكون الاستبطان الضرورى لتقدير حلاوتها صعبا. غير أن ذلك يتضح بصورة أكبر أنه إذا ما قارنا بين لذتين بسيطتين نسبيا،وبين لذتين متشابهتين نسبيا كنا قد خبرناهما حديثا، هنا قد لاتكون لدينا أية مشكلة فى أن نبين أن أحداهما أعظم لذة من الأخرى.ويكفى ذلك دليلا على تفاوت اللذائذ فى شدتها... وإذا ما اتضح ذلك، فقد تعود إلى المجادلة فى إمكان قياس اللذات، قد تكون بالضبط ضعفها فى الشدة.. لأنه إذا ماكانت إحدى اللذات أعظم شدة من الأخرى،فإنه لابد أن يكون لها قدرمعين من زيادة الشدة..»(١).

وسوف أثير الاعتراضات الآتية ضد هذه الوجهة من النظر:

١ـ أن قياس درجة معينة من اللذة بمعامل ارتباط امتدادى extensive correlate يعنى الاعتقاد بأننا نحصل على اللذة بإضافة عدد من اللذائذ الصغيرة، غير أن اللذة

(١) و.د. روس «الحق والخير The Right and the Good » ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

ليست إلا واقعة قائمة بذاتها لايمكن قياسها، وليست مكونة من مجموعة من الأجزاء كل منها حالة من اللذة.

٢ـ إذا سلمنا بأنه يمكن قياس حالة لذة ما بمعامل ارتباط امتدادى ex correlate فما هى معاملات الارتباطات Correlates هذه التى يمكن أن يقال أنها ممكنة..؟ أعتقد أن هناك بديلين، وبديلين فحسب: فهذه الحالة يمكن أن تقاس أما بمقدار السبب الموضوعى ـ وبالتالى يمكن قياسه ـ الذى أظهرها إلى الوجود، وأما بقياس الحركات الدقيقة جدا للجسم molecular movements وهى الحركات التى يفترض مصاحبتها لكل حالة نفسية. وسوف نناقش الأفتراض الأخير فيما بعد حين نعرض لمذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism أما بالنسبة للافتراض الأول فأنا أريد أن أسوق عدة ملاحظات:

أ ـ أننا لانعرف أن حالة نفسية معينة قد ازدادت شدتها من خلال زيادة السبب الموضوعى ،بل على العكس، فشدة الحالة النفسية هذه ذاتها هى التى تقودنا الى افتراض خاص بعدد الأسباب وطبيعتها.

ب ـ غالبا مايحدث أن يرجع الفرق فى الشدة إلى حالة نفسية أخرى لاتخضع للقياس.

جـ ـ حالة اللذة يمكن ردها فى بعض الأحيان إلى سبب خارجى لايبدو أنه يخضع للقياس كما هى الحال مثلا فى إحدى الصور التى يمكن أن تقدم لنا لذة أعظم فى شدتها من إحدى الصور الأخرى.

٣ـ أن أى قياس دقيق للذة لابد أن يستعمل الأرقام أو الأعداد، وهذه لايمكن تصورها بدون فكرة عن المكانية .. Spatiality فى حين أن الشدة مستقلة عن مثل هذه الفكرة . والأعداد لابد أن تشير فى نهاية تحليلها إلى مقدار امتدادى، فى حى أن شدة الوجدان لها طبيعة الديمومة ـ وأنت حين تقول أن شدة الوجدان يمكن الإشارة إليها بالأرقام،فإنك تزعم فى هذه الحالة أن الديمومة يمكن قياسها بالمكان : «ما أن

نرغب في تصور العدد لأنفسنا.. حتى نضطر إلى الاستعانة بتصوير ذهنى امتدادى.. ومن المؤكد تماما أنـه يمكن أن ندرك فى الزمان ـ وفى الزمان وحده ـ تعـاقبا لايكون شيئاً آخر سـوى تعاقب، لا إضافة،أعنى تعاقبا يصل إلى قمتـه فى جملة أو مجموع، لأنه على الرغم من أننا نصـل إلى الجملة أو المجـموع بأن نضـع فى اعتـبارنا تعـاقبـا لحدود مـختلفـة،فإنه لمن الضـرورى مع ذلك أن يبقى كـل حد من هذه الحـدود حين نصل إلى التـالى،وأن ينتظر إذا لم يكن سـوى لحظة من لحظات الـديمومـة..؟ وأين يمكن له أن ينتظر ما لم نضعه فى مكان..؟» [1].

وبالتالى فـالاعداد يمكن أن تسـتخدم فقط لـعد الوحدات المكانيـة، ولافائدةمن المجادلة والقـول بأننا نستطيع أن نعد لحظات الزمـان المتتاليـة منفصلة عن المكان، لأن معنى العـد هو اضافـة وحدات، والقول بأنـك تضيف إلى اللحظات الحـاضرة تلك اللحظات التى سبقتها يتطلب بالضرورة ربط اللحظات الماضية بالآثار المكانية patial traces طالما أن اللحظات نفسها قد اختفت إلى الأبد،والنتيجة التى تقودنى إليهاهذه المناقشة هى شدة الوجـدان لايمكن تقديرها برموز عددية طالما أننا نقول أنلهـا طبيعة الديمومة. وفـضلا على ذلك فإننا لانستـطيع أن نتصور إمكان قسمـة المقدار المدمج. لأن «الجزء» من لذة معينةلابد أن يكون واقعة سيكولوجية تختلف أتما لاختلاف عما كـان على «الكل» ،لا لأنه لابد أن يكـون أقل من الكل من حـيث الكمـيـة، بل لأن الكيف لابد أن يكون مختلفا، فالأفراط فى اللذة قد يحولها إلى ألم. ومن هنا جاءت وجـهــة نظر «روس Ross» الخاطـئة حين ظـن أن هناك لذات معـينة يمكن شطرها نصفين،فهـو يقول :«صحيح .. أن الفرق بين لذتين ليس و نفســه لذة،كما هى الحال فى الفرق بين طولين فهذا الفرق هو نفسه طول، لكن الفرق بين شدة لذتين هو قدر من الشدة، وهو بالطبع قدر معيـن. وقد يساوى ذلك شدة اللذة الأقل، ولو كان ذلك

---

(١) هنري برجسون : «الزمان والإرادة الحرة» ترجـمة برجسونص ٧٨ ـ ٧٩ . (وفي الأصل الفرنسي ص ٥٨ ـ ٥٩المترجم).

كذلك،فإن اللذة الأعظم تساوى فى عظمها ضعف اللذة الأقل» [1] .وإذا لم يكن فى استطاعتى أن أتصور كيف يمكن لأية لذة أنتنقسم، فأننى لا أستطيع أن أتصور أى جزء من لذة أعظم يكون مساويا للذة الأقل.

غير أن السؤال يظل قائما وهو :كيف يمكن أن نفكر فى لذتين بألفاظ «الأعظم شدة»، و«الأقل شدة» ،مالم يكن لدينا فكرة محددة عن معنى «الشدة المتساوية»..؟ ما الذى يجعلنا بالضبط نحكم على إحدى اللذات بأنها أعظم من الأخرى..؟ الجواب هو أنه كلما كثرت الحالات النفسية التى يحدثها وجدان معين، عظم ظهوره،فاللذة الأعظم تخترق عددا واسعا من العناصر النفسية.وحين نكون فى حالة لذة فإن نظرتنا للكل المحيط بنا تتغير ـ فيما يبدو ـ تغيرا جذريا.والموضوعات الواحدة لاتؤثر فينا بطريقة واحدة، فالذكريات الواحدة قد تنقل إلينا وجدانات مختلفة، ولا تتطلب حركاتنا بذل جهد واحد بعينه،وهكذا تتغير حالاتنا النفسية من حيث الكيف . لكن عدد الحالات النفسية التى تتأثر يمكن أن يزداد أوينقص فى حالات اللذة المختلفة: ففى مناسبة من المناسبات يمكن لحالة من حالات اللذة أن تصبغ بلونها جميع الحوادث النفسية طوال اليوم، وفى مناسبة أخرى يمكن أن تستغرق فحسب بضع ساعات قليلة، وعلى الرغم من أن الفرق بين الحالتين هو أساسا فرق فى عدد الأحداث النفسية، فإنه مع ذلك فرق فى الكيف لايمكن أن نشير إليه عدديا وهذا هو السبب فى أننا نعرف تماما أن لذة معينة أعظم من لذة أخرى،دون أن نحسب بدقة مقدار الزيادة بألفاظ من وحدات معينة .

٢٢ـ (حـ ـ ٢) يبدوأن الاحساسات والوجدانات لايمكن حسابها بلغة الأرقام والأعداد. وقل مثل ذلك فى نشاطنا،فنحن قد نعزو فى غموض بعض الحدود الكمية إلى الانتباه كما هى الحال مثلا فى «التركيز concentration» أو «الاسترخاء relaxaton» ولكن من الواضح أن الإشارة الكمية ترجع إلى الموضوعات التى نتتبه

(١) و .د . . روس W. D . Ross «الحق والخير » Right andGood ص ١٤٣ .

إليهـا، فموضـوع الانتباه هـو أحيانا بالغ التـعقيـد،وأحيانا أخـرى أقل تعقـيدا، لكن الاحساس هو واحد باستمرار.

وحتى موضوعات الانتباه يمكن الإشارة إليهـا كميا بمعنى غامض فحسب لهذه الكلمـة. لأن الدقة العـددية لايمكن تصـورها هنا، خذ مـثلا لذلك حـالة الإرادة:أن موضوع الانتبـاه فى حالة الإرادة هو فكرة التغيير وقد تكون لهـذه الفكرة تفصيلات كثيرة أو قليلة، كما أن التباين بين الفكرة والوجـد قد يكون كبيرا أو صغيرا. لكن ما زلنا تفتقر مع ذلك للقياس الدقيق للهوة بينما بل أن مثل هذا القياس الدقيق لايمكن التفكير فيه، مالم نعتقد أن الفرق بيـن الاستبداد والديمقراطية ـ مثلا ـ هوفرق يمكن قياسه بالأرقام. ودعنا نفترض ذلك الفـرض المحال وهو أن مضمون الانتباه فى لحظة معينة يمكن قـياسه؛ واضح أن ذلك لايكون ممكنا إلا فى حالة واحـدة هى إذا ما كان الانتباه يوجد على الإطلاق لهذا الموضوع المعين فى تلك اللحظة المعينة، لكنا سبق أن رأينا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط أعنى أنه يحمل سببه فى جوفه self - caused ولوصح ذلك فلن نسـتطيع التنبـؤ بأنه فى هذا الوقت أو ذاك سوف ينتبه هذا الـفرد المعين إلى ذلك الموضوع المحدد.

٢٣ ـ دعنا الآن نعود إلى الزعـم الأصلى :«المذهـب الجبرى ـ فـيما يتعلق بالإرادة ـ هو النظرية التى تقول أن أرادتنا تنتمى إلى نسق حتمى معين» و«يكون النسق حتميا حين تتعلق معطيات معينة مثل: م^{١} ، م^{٢}...م ن فى لحظات ل ^{١} ل ^{٢} ......ل ن على التوالى بهذا النسق. فإذا كانت م ل تمثل حالة النسق فى أية لحظة ل،فهناك علاقة دالية بالصورة الآتية:

م ل = (م$_{١}$ ،ل$_{١}$، م $_{٢}$، ل$_{٢}$ ..... م $_{ن}$ ، ل $_{ن}$، ل).

ورأيى هو أن مثل هذه المعـادلة يمكن أن يكون لهامـعنى على الإطلاق،فى حالة واحدة فقط هى : إذا كـانت م١ ،م٢...م ن يمكن قياسهـا كميا.ولووجـدنا أن فقرة معينة ـ أومـجموعة ـ من هذه الفقرات لايمكـن التعبير عنها بألفـاظ الكم الامتدادى

فـإن المعادلةتصـبحـبـغيـر معنى .لكـنا سبق أن أظهـرنا فى الصـفحـات السابقـة أن الاحسـاسات والوجـدانات،ونشاط الانتـباه هى كلهـا أمور تجـاوز مثل هذا التـقدير الكمى،ومن ثم فـإن المعادلة تـتحطم وتنهـار من حيـث انطباقـها على الموجـودات البشرية.

٢٤ـ (ب) نصل الآن إلى الدعـوى الثانيـة للفيلسـوف الجبرى وهى القـائلة بأن الأحداث الذهنيـة لاتتدخل فى السلسلة السـببيـة الآلية وأنها لـيست الا مصاحـبات فحـسب للزحداث المادية..وهذا يعنى بعبـارة أخرى أن الذهن ليس الا ظاهرة ثانوية للمادة. وفياعـتقادى أن هذه النظرية لايمكن الدفاع عنها.ولقد سـبق أن أثبت إيجابيا فى الفصل الثانـى أن الانتباه نشط active ،وهذا يعنى أنه يتسبب فى تغـير ما دون أن يكون له نفسه مـسبب، فهو يحـول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبـدأ سلسلة جديدة . ولقد بينا أن ذلك لايعنى خـروجا على قانون بقاء الطاقـة إذا ما اعتبـرنا هذا القانون ممثلا لحـقيقة نهـائية. أما من الناحـية السلبية فـإن مذهب الظاهرة الثانوية التى تفـسر الذهن على أنه نتاج ثانوى للمادة يتضمن نقاط ضعف كثيرة. وسوف أشير الآن إلى بعض هذه النقاط.

١ـ يذهب الفيلسوف الجبرى إلى أن كل عصابneurosis ولنرمز له بالرمز «أ» يقـابله ذهان psychosis مـرض عـقلى» (أ[١]) كمـصاحب كامن أو كمـجرد ظاهرة ثانوية. فـافرض مـثلا أن (أ[١]) هى حالة من حـالات الشعور: فما الذى نشـعر به فى هذه الحالة..؟يـقينا ليس هو العـصاب نفسـه، لأننا قد نشـعر بالعالم الخـارجى أعنى العالم الذى يـقع خارج التيـار العصبى تمـاما.ونحن هنا نواجه هذا الأحـراج المنطقى Dilemma : أن الواقعة الفعلية الوحيدة هى عملية المخ مع ظاهرتها الثانوية، ومن ثم العالم الذى ندركـه قد يكون مجـرد وهم.ومع ذلك فإن مـعرفتنا الوحـيدة بأن هناك عملـيات للمخ مع مـصاحب لهـا ـ هذه المعرفة لـيست الا استـدلالا من ذلك الذى افـتـراض الآن أنه مـجـرد وهم كـاذب .وبعـبـارة أخـرى فـإن الدليل الذى يقـدمـه الفيلسوف الجبرى فى هذه النقطة دليل دائـرى، أعنى أنه يتضمن دورا منطقياً، فنحن

نعلم أن هناك عالما خارجيا يقع خارج جسمنا لأن عمليات معينة تحدث فى المخ، لكنا فى الوقت نفسه نعلم أن هذه العمليات تحدث لأننا نعرف أن هناك عالما خارجيا يقع خارج المخ.

٢ـ أن حجة الفيلسوف الجبرى تشبه قولنا بأن الجزء يطابق الكل. ويمكن أن نرى ذلك على النحو التالى: لا شىء يدخل الجهاز العصبى أويخرج منه إلا إذا كان فى صورة حركة، وطالما أن جسمنا ليس إلاجزءا من الكون المادى كله، وحركة المادة فى هذا الكل تشكل سلسلة مترابطة.فإن الحركات فى جهازنا العصبى لايمكن أن تخلق أو تنشأ بداخله، لأنها أجزاء من كل أكبر. والآن . يطلب منا أن نعتقد بأن الحركة فى الجهاز العصبى التى ليست الاجزءا من الحركة كلها تطابق هذا الكل لأنها تعكسه.

٣ـ وتطالبنا هذه النظرية بأن نفترض أن جميع الادركات الحسية، والوجدانات والإرادة هى رموز لحركات الجزئيات فى المخ غير أن الحركة بمعنى النقلة فى المكان Locomation هى من نوع واحد، فالحركة الواحدة يمكن تمييزها عن غيرها تمييزا كميا فحسب، وبالتالى فأن تأليف مسرحية هاملت أو التألم من وجع الضرس،وكونك فى حالة فرح،ومشاركتك فى سباق الخيل هى كلها فقرات من نوع واحد. والفرق الوحيدبينها هو فرق فى كمية الحركة الموجودة.

٤ـ لو أن جميع حالات ذهنى يمكن أن ترتبط بحركات معينة فى المخ: فكيف يمكن لى أن أبرهن أن هناك مقابلا فيزيقيا فى العالم الخارجى..؟ أن من يلاحظ حركة الجزئيات فى المخ مع ظواهرها الذهنية الثانوية،لن يجد أدنى فارق بين حالة الحلم وحالة اليقظة،ففى كلتا الحالتين سوف يرى حركات الأعصاب neurons مصحوبة بمصاحبات ذهنية، وسوف يكون من التعسف أن نفترض أنه فى إحدى هذه الحركات يوجد عالم خارجى مقابل، وفى بعض الحركات الأخرى لايكون لهذا العالم وجود.

٥ـ إذا سلمنا بأن كل حادثة فيزيقية ولتكن (أ) يصاحبها حدث سيكووجى هو (أ) فما الذى يبرهن على أن أحدهما ظاهرة، بينما الثانى ظاهرة مصاحبة وليس العكس..) يتساءل جميس وورد J. Ward بصدد هذه النقطة قائلاً[1].

«أيهما الحقيقى وأيهما الرمزى..؟» ثم يضيف مقدما اجابة مخالفة لاجابة الفيلسوف الرمزى: «إذا ما وجهنا هذا السؤال بصراحة فإن الجواب ـ فيما أعتقد ـ يسير إلى أقصى حد.فمن المسلم به تماما أن الواقعى عينى باستمرار، فى حين أن الرمزى مجرد دائما. فكلمة الواقعى تعنى الفردية بدرجة كبيرة أو صغيرة، فى حين أن الرمزى يعنى دائما الكلى النطقى .والواقعى يتضمن باستمرار تاريخا فى نطاق خبرتنا،أعنى أماكن ، وتواريخ، وتجاوب مع البيئة العينية. أما الرمز فهوخلق منطقى.. وأنه لمن الخلف الواضح أن نقول ـ مطبقين هذا المقياس ـ عن عزم قيصر لعبور نهر روبيكون Rubicon[2]،أو عزم «لوثر» على الذهاب إلى «ورمز Worms»[3] ـ أنه رمز لتراقص الجزئيات فى مخ كليما».

٦ـ ولست أدرى من الذى يتوقع أن يلاحظ حركات جزئيات مخى لكى يتحقق من تواريخها مع حالات ذهنى..؟ لابد من استبعادى ـ كملاحظ ـ عن هذا الموضوع، طالما أننى لا أستطيع إدراك مخى الخاص.ومن ناحية أخرى فإن كل ما يستطيع عالم الفسيولوجيا أن يراه هو التغيرات التى تحدث فى مخى، أعنى الحوادث المادية، وهى بوصفها حوادث مادية لاتقدم ـ فرضا ex hypothesi أى دليل على مصاحباتها الذهنية.وإن كان عالم الفسيولوجيا يشيرإلى خبرته الخاصة حين يلاحظ

(١) جيمس وورد : «المذهب اطبيعي واللاأدرية» المجلد الأول ص١٧٩ ـ ١٨٠ الطبعة الثانية.

(٢) Rubicon نهرصغيرفي ايطاليا القديمة يصب في البحر الأدرياني وكان يشكل خط الحدود بين ايطاليا والمقاطعات . ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجرارة عبور هذا النهر،ومن هنا اعتبر عبور قيصر نهر ردبيكون عام ٤٩ ق. م عملا بطوليًا، واتخذت عبارة «عبور نهر روبيكون» لتعني القيام بخطوة حاسمة. (المترجم).

(٣)Worms مدينة المانية تاريخية قديمة تقع علي نهر الرين، عقدت فيها المحكمة الشهيرة برئاسة الامبراطور شارل الخامس لمحاكمة «مارتن لوثر» ودعي للمثول أمام هذه المحكمة في مارس =

مخى، فـإن التوازى عندئذ لابد أن المستحـيل ـ عمليا ونظريا ـ للمـلاحظ الواحد أن يفحص ألوان العـصاب neuroses أولوان الـذهان psychoses عندشـخص واحد مرة واحـدة ومن ثم فالافتـراض لا يمكن أن يكون أكثـر من افتراض قـيم «لايمكن التحقق منه بأية وسيلة من الوسائل.

٧ـ تطلب منا هذه النظرية أن نعـتقد أن جـميع حركـات الأجسام البـشرية ـ بما فيهـا تلك الحركات التى تُعزى عادة للإرادة ـ يمكن تفـسيرها تفسيرا تامـابالأسباب الفيزيقيـة.فإذا ما وجدنا أن الإرادة يعقبهـا بصفة عامة الحركة الـرادة،فينبغى ألا نفهم من ذلك أن الإرادة هى سبـب الحركة، أمـا تفسيـر مثل هذه الواقـعة فهـو أن عوامل فيزيقية معـينة يشملها السبب الاجمالى للحركة الجسميـة ـ لها آثار ذهنية كما أن لها آثار فزيقية سواء بسـواء.والحركة الجسمية المشار إليها هنا مـاكان لها أن تحدث ما لم تسبـقها حالة مـعينة من الحالات الفزيائـية، وهذه الحالة الفزيائيـة لايمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغبـة فى هذه الحركة الجسمية،وتبعـا لهذه النظرية فإن جميع ألوان الإرادة هى مصاحـبات ضرورية لحالات فـزيائية معينة، ومن ثم فـأنها لابد أن تكون محددة تحديدا تاما مثل الحالات الفزيائية ذاتها.

والغالطة هـنا ـ كما كـشف عنها دكـتور برود C.D.Broad هى علـى النحـو التالى: «إذا ما وجدنا أن هناك أنواعا معينة من الحـركات الجسمية لم يحدث لها قط أن ظهرت دون أن يسبقـها إرادات مقابلة مثلما يسـبقها حالات فزيائية مـعينة، فأننا لانسـتطيع أن نعـرف أن الارادات ليست أسـبـابا مناسـبة، أعنـى أن نفس الحركـات الجسمية كـان يمكن أن تحدث لو أن ظروفا فزيائية سابقة كانت هـى نفسها،فى حين كـانت الإرادة غيـر مـوجودة. أنه من المـمكن أن تكون الإرادة ليـست سبـبـا مناسبـا للحركات الإرادية، لـكن اعتقادنا بأنها كـذلك فى حالة الأمثلة السلبـية هو عمل من

= ١٥٢١ حيث ألقي دفـاعه الشهيـر، ولقد كان هناك احـتمال لاغتـياله في هذه المدينة ولهذا نصحه أصدقاؤه بعـدم الذهاب إليها، لكنه صمم علي تلبيـة الدعوة التي وجهتها إليـه المحكمة. ودخل مدينة «ورمز» ـ وسط مظاهرات صاخبة في ١٦من ابريل عام ١٥٢١ . (المترجم).

أعمال الإيمان الخالص.. وحسب الافتراض ليس ثمة أمثلة سلبية»[1].

٢٥ـ (جـ)والزعم الثالث للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بسيادة السببية هو الاطراد الذى نلاحظه فى السلوك البشرى. وأنه لمن التهور ـ حقا ـ انكار وجود درجة معينة من الاطراد فى السلوك البشرى. فالأفعال المنعكسة،والسلوك الغريزى الذى يبرز الجانب النزوعى البدائى للغريزة غير المعدلة، والأفعال المعتادة التى تسير فى طريق ممهد مطرق، والتجليات الظاهرة للاشعور ـ هذه كلها تظهرنا على الأطراد إلى حد معين على أقل تقدير.لكن يكفى جدا أن يكون للإنسان دور معين فى سلوكه ـ مهما يكن صغيرا ـ دور يجاوز دائرة هذا التحديد، لكى يفسد الحتمية ويبطلها : «٩٩بالمائة ـ أن صَّح التعبيرـ من حياة الإنسان يمكن أن ترجع الى الوراثة، والتربية ، والبيئة،والتكوين الأصلى، لكن إذا كان هناك واحد فى المائة فقط هو الذى يمكن أن يعود إلى أفعال الاختيار اللاحتمية، فأن ذلك يكفى لتبرير مسلمة الحرية postulate»[2].

إن ما أدافع عنه هو أن الفعل الإرادى الأصيل فعل فريد فى نوعه unique أى أنه لايعقب مقدمات. وفكرة التغيير التى تتضمنها الارادة الحقة لابد أن تطور نفسها لأول مرة، فلأول مرة أفكر فى سلسلة الوسائل التى يمكن أن تظهر إلى الوجود التغير المطلوب. ومثل هذا الفعل الإرادى يمكن أن يتكرر وهكذا يصبح فعلا معتادا بالتدريج ، وكلما ازدادت عادة الفعل قل كونه ارادىا.والاطراد الذى نلاحظه فى سلوك الإنسان بما فى ذلك ما يسمى بالأفعال الإرادية ـ يدل على أن مثل هذا السلوك ليس أصيلا،وهذا فى حد ذاته دليل كاف على أنه يفتقر إلى العنصر الأساسى فى الإرادة الحقة.

---

(١) س . د. برود : «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمسة الارسطية المجلد العاشر ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(٢) هـ .راشدالH . Rashdall : «نظرية الخير والشر» المجلد الثاني ص ٣٠٧ .

٢٦ـ ومهما يكن من شيء فإن الأطراد فى سلوك الإنسان لا يبرهن على أن السلوك تتحكم فيه تماما العوامل الخارجية على نحو ما يعتقد الجبريون ويريدون منا أن نعتقد فى ذلك، وإنما سلوك الإنسان من صنع الإنسان نفسه self -made وهو منسوج فى الداخل home - spun أن صح التعبير. والخلق إذا ما فهناه على أنه يعنى ألوان السلوك المطردة هو من صنع الفاعل نفسه.. أننا إذا ما افترضنا أن (أـ ص) تشمل جميع الأفعال التى أنجزتها بالفعل (من هذه الأفعال الممكنة) وحولها إلى عادات كلما أصبح خلقه أكثر صلابة، وهذه الصلابة النسبية للخلق ترجع إلى القول بأن ظروف الحياة التى يمكن أن تظهر هذه الأفعال الإرادية قد استغلت بنسبة درجة صلابة الخلق، وتصبح الذات شيئاً فشيئاً أكثر تحديدا لأنها قد تحققت أكثر فأكثر، وهكذا تطرد التحققات الفعلية الممكنات، ويحل الاطراد محل التفرد.oiginality والاصالة . uniqueness

ورغم ذلك فالاطراد نسبى فحسب، فهناك من ناحية إمكان مستمر لتغيير ما هو ثابت بالفعل،وهناك من ناحية أخرى ظروف الحياة التى لايمكن أن نستنفدها تماما بحيث نستطيع أن نقول فى يقين أن الأشياء سوف تمثل أمام فرد معين بطريقة معينة،وأن الفرد سوف يرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا المثير الجزئى المعين.

وحتى إذا ما سلّمنا بأن خلقى المشكل على النحو الحالى يتحكم فى إلى حد ما أو جزئيا فيجب علينا ألا ننسى أنه خلقى أنا، فهو لايمكن تحليله إلى عوامل تستبعد الذات الفاعلة النشطة التى شكلت هذه العوامل فى فرد واحد متحدة فى هوية مع نفسه. واستخدام كلمة «الأطراد» فى مجال السلوك البشرى بنفس المعنى الذى تستخدم فيه فى ميدان العالم المادى ـ استخدام محال لا يقبله عاقل. ونحن أن فعلنا ذلك فأننا نهمل فردية العقول البشرية، غير أن ذلك لايعنى أن العقول المختلفة يمكن أن ينظر إليها على أنها مؤلفة من عناصر مشتركة تتجمع بنسب متفاوتة وبترتيبات مختلفة:«أننا لكى نكشف عن القوانين السببية التفصيلية التى تتحكم فى ذهن شخص معين فريد مثلا فأننا لابد أن نبحث فى زيد نفسه. وليس ثمة قدر من المعرفة

للكيفية التى يعمل بها ذهن خالد أو عمر يمكن أن تساعدنا فى معرفة ـ أما بالتعميم الاستقرائى المباشر أو بالاستدلال الاستنباطى غير المباشر ـ القوانين التفصيلية التى يعمل بها ذهن زيد»[١].

وإذا ما حاولت أن تُقطّع خلق شخص ما إلى عناصر تتجمع بطريقة معينة، فأنك فى هذه الحالة تستبعد ذاته الفاعلة النشطة التى التقطت هذه العناصر ونسجتها فى خلقه الخاص، أنك ترد الإنسان تقريبا إلى لاشىء أو إلى لا كائن nonentity أنت بعملك هذا إنما تحلل «ذاته» إلى عناصر بغير ذات Selfless elements «أنك قد تخبر أن خلقه.. قد تطور.. لكن عليك عندئذ أن تضيف..أنه هو الذى طوره..ولو كان فى استطاعة شخص آخر أن يفسر ـ من معطيات معينة ومن قواعد كلية ـ تكوينه كما يفسر مسألة حسابية فأين ذهبت ذاته هو..؟ اعتدى عليها شخص آخر، وحطمها إلى عناصر بغير ذات، ثم جمعها من جديد،وسيطر عليها، تماما كما يسيطر الإنسان على الشىء الميت للسكين.وإذا صحّ ذلك فإن هذا الشخص يشعر شعورا غير واضح أنه لو أن شخصا آخر يستطيع على هذا النحو أن يفكه وأن يعيد تركيبه unmake and remake فإنه هو نفسه يمكن بالمثل أن يكون أى فرد أو أى شخص منذ البداية طالما ألا شىء قد تبقى ليكون خاصا به هو..» [٢].

أن خلق الإنسان لايمكن مطلقا أن يكون نتاجا منتهيا،لايمكن مطلقا أن يكون كائنا محددا يخضع للحساب الرياضى، فهو ليس «وجودا» على الإطلاق، لكنه «صيرورة باستمرار ، فهو على الدوام فى عملية تطور، وهو لايتوقف قط من مجموع معين أو مضمون محدد. ونشاط الانتباه هو الفعل الواحد المستمر،هو الفعل الذى يوحد كثرة المادة وتعددها فى فرد واحد فى هوية مع نفسه..لكن موضوع هذا الفعل الموحدunitary ليس ساكنا أبدا وأنما فى تدفق مستمر لاينقطع،وهذا هو

---

(١) س . د. برود : «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي » محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٥٢ .

(٢) ف. هـ . برادلي .«دراسات اخلاقية» ص ٢٠ من الطبعة الثانية..

السبب فى أنه من المستحيل لخلق ما أن يصنع من مادة stuffمعينة لاتزيد ولاتنقص. فهناك باستمرار إمكانية الخلق التى تفترض نمطا جديدا،ويستجيب بطريقة جديدة تماماً:«ليس فى استطاعة أحد أن يعبر عن خلقه تعبيرا تاما بواسطة سلوكه الفعلى فى الماضى .لأن الخلق لابد أن يشمل باستمرار الامكانيات التى لم تتطور بعد. كما أنا لاستجابة التى سوف يرد بها الخلق عى مثير جديد،أو حتى على تكرار مثير قديم لايمكن مطلقا استنتاجها بيقين كامل من الاستجابة التى رد بها على مثير سابق. ولا يعنى التبدل الفجائى لسلوك الإنسان المعتاد بالضرورة أن مؤثمرا خارجياً جديدا غيرم معتاد قد بدأ يؤثر فيه. لأن خلق الإنسان يمكن أن يكون على هذا النحو الذى يجعله يرد بطريقة واحدة على مثير ٩٩ ٪ من المرات، وبطريقة مخالفة ١ ٪ ذلك لأن الخلق هو بالضبط هذه النسبة الضئيلة ١ ٪ . ويمكن أن يكون الإنسان قد ركب على هذا النحو : يصيخ السمع بلا حراك لألف موعظة، ومع ذلك تتغير حياته كلها من الموعظة السابقة . فى حين أنك قد تجد شخصا آخر تتشابه حياته الخارجية وحتى الداخلية فى جميع مظاهرها السابقة، يمكن كذلك ألايتأثر بأى عدد من هذه النداءات apeals»[1].

٢٧ـ جـ. والحجة الرابعة للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالضرورة السببية مستمدة من المسئولية الخلقية، فهو يعترف بأن حرية الإرادة وليس الجبر determination كما يفترض عادة ـ هى التى تتناقض مع المسئولية، فإذا كان من الممكن أن يعاقب الإنسان أخلاقيا أعنى إذا ماكان مسئولا بحسب ذلك يرجع إلى أن فعله الخاطىء هو محصلة طبيعته، أى تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن فى تكوينه الذهنى، ولأننا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير هذا العقاب من طبيعته إلى أحسن. «ولو صحت وجهة النظر العارضة أعنى لو كانت أفعال الإنسان الإرادية لا تتحكم فى أساسا ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهنى،

---

(١) هـ . راشدال :«نظرية الخير والشر» المجلد الثاني الكتاب الثالث ص ٣٠٤ .

فإن الأساس الوحيد لعقابه لا بد أن يكون فى هذه الحالة انفعالا من انفعالات الغل resentement أو الانتقام «revenge»[1].

٢٨ـ ومن المؤكد أن ذلك لابد أن يكون صحيحا لو كانت الأخلاق علاقة اجتماعية فحسب بحيث تفسر المسئولية بألفاظ العقوبة التى يوقعها الناس فى مجتمع ما على المخطىء،أو المكافأة اتى يقدمونها الى المصيب. فالمسئولية هنا تعنى المسئولية أمام الآخرين الذين يبدون استحسانا أو استهجانا لسلوك شخص ما حتى يغيره إلى الصورة المقبولة اجتماعيا. و«ربنسن كروزو» الذى لم يكن يعيش معه أحد ليعاقبه أو يكافئه عما يفعل ليس مسئولا ـ عند هذه النظرة ـ عن أعماله مسئولية أخلاقية . وهو حر تماماً أن يفعل وأن يسلك كما يشاء وبأية طريقة يشعر ـ عن طريقة الرغبة ـ بميل نحوها.غير أن هذه النظرة تستبعد ما أعتقد أنه أعظم النقاط جوهرية فى الأخلاق ـ وهو ما يمكن أن أسميه بالمسئولية الذاتية self - responsibility أعنى مسئولية الفاعل عن نفسه.

أن الفرد المنعزل يمكن أن يظل مع ذلك ـ ولابد أن يظل ـ موجودا أخلاقيا، وإذا ماكان فاعلنا المنعزل مجبر على السلوك بطريقة معينة فهو ليس بحاجة إلى أن يعتبر نفسه مسئولا أمام نفسه،وماكان يمكن أن يكون له الحق فى الاستمتاع بالفعل فى طريق معين، أو التألم من وخز الضمير بسبب فعل آخر، أن فاعلنا المنعزل لو أنه مجبر لايحتاج إلى ممارسة أى جهد أخلاقى حتى يتبع طريقا معينا من الفعل ويتجنب طريقا آخر.

٢٩ـ ويمكن أن يسألنا سائل: «لكن لماذا ينبغى على الفاعل المنعزل أن يفعل الفعل الصواب right act ..؟ والجواب هو : «لأن واجبنا أن نفعل الفعل الصواب» . والسؤال لماذا ينبغى علينا أن نفعل واجبنا هو سؤال لا معنى له،لأن الفعل الذى يكون واجبى يعنى أننى ينبغى على أن أفعله، وسلطة الفعل الواجب لايمكن أن ترد

(١) مكدوجال : «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» ص ٢٠١ .

الغرض، مالم يفهم الغرض ليعنى التعبيـرعن ذاتنا المثالية. أننا نبذل جهدا أخلاقيا فى أفعـالنا الإرادية لا لأننا نريد أن نصل إلى غـاية موضـوعيـة، لكن لأننا نشعـر أنه من المحتم عـلينا أن نحقق طبـيعـتنا الحقة بـأن نسلك سلوكا عـقليا. صـحيح أن أفعـالنا الإرادية يمكن أن يتصـادف أن تشبع ميلنا، لكن حتى فى هذه الحـالة فنحن لاننجزها لأنهـا تخدم مـيلنا، بل ننجـزها لأن من واجبنا فـحسـب أن ننجزها ولا نسـتطيع أن نذهب أبعد مـن سلطة الواجب. فالجهـد الأخلاقى لا يبـذل لأنه مفيـد أونافع. لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتـطلبه كما أنه لايـبذل بروح الخضوع للسـلطة، لكنه يبذل طواعية واختيـارا، وبطاعة حقيقية لما يمليه عليه العـقل: أن عبارة «ينبغى عليك Thou shalt لاتعنى من المفـيد لك أو من صالحك كـذا، أنها لاتعنى شـيئا سـوى القول بأن فعلا معينا لا بد من تحقيقه طاعة لباعث الواجب.

أننا نفعل الأفعال التى يحتمها واجبنا لا لنتجنب العقاب أو نستمتع بالمكافأة، بل لكى نعبر عن طبيعتنا الحقة فحسب. أن مكافأة العمل الفاضل أو الخير تكمن فى هذا العمل نفسه، وقل مـثل ذلك فى عقاب الشر فهو يكمن فى الـشر المرتكب نفسه. أن الفاعل حين يسلك سلوكا فاضلا يستمتع بالاشباع الذاتى (أو الاكتفاء الذاتى) الذى هو مكافأة كافية. ومكافأة العمل الخير تنبع من هذا العمل نفسه بالضرورة ، كما تنبع من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث يساوى مجموعها قائمتين. ولقد كتب اسبنوزا فى رده على بـلينبـــرج Blyenbergh يقـول: «لا أستطيع أن أمـسك عن القـول بأننى دهشت غاية الدهشة من قولك: أنه مالم يعاقب الله على الجريمة.. فأى اعتبار يمكن أن يمنعنى مـن أن أرتكب بشـغف جـميـع ألوان الجرائـم ؟ يقـينا أن من يمـتنع عن ارتكاب الجرائم خـوفامن العقاب فـحسب.. لايكون سلوكه صادرا عن المحـبة على أى نحو،وسلوكه هذا يتـضمن أدنى فضيلة ممكنة. أما بالنسـبة لى فأنا أتجنب ارتكاب الجرائم ـ أو أحـاول أن أتجنبها ـ لأن طبيـعتى الخاصة تعـافها صراحـة ولأنها لابد أن تؤدى بى إلى الضلال بعيدا عن محبة الله وعن معرفته» (١).

(١) مراسلات اسبنوزا،ترجمة أ.ولف ص ١٧٨ .

لكن لو أن إنساناً ذا طبيعة خيرة حقق تلك الطبيعة فى أعماله الخيرة، واستمتع بالسعادة الناجمة عنها، فلماذا لابد للإنسان ذى الطبيعة الشريرة أن يعانى من أعماله لو أن هذه الأعمال كانت لاتعبر إلا عن ماهية طبيعية فحسب:؟ ولا نستطيع أن نفعل شيئا بصدد الاجابة عن هذا السؤال خيرا من اقتباس نص من المراسلات التى دارت بين «أولدنبرج» [1] .واسبنوزا،الأول يسأل،والثانى يجيب إجابة مقنعة .

وهذا ماكتبه «أولدنبرج» : «لو كان مثلنا نحن الموجودات البشرية فى جميع أفعالنا الاخلاقية والطبيعية على حد سواء ـ بين يدى الله ،مثل قطعة الصلصال بين يدى صانع الفخار،فبأى حق يمكن لأى واحد منا أن يلام لأنه سلك بهذه الطريقة أو تلك حين يكون من المستحيل عليه استحالة مطلقة أن يسلك بطريقة أخرى..؟ أليس فى مقدرونا جميعاأن نرد على الله قائلين : أن قدرك المحتوم، وقوتك التى لاتقاوم قد اضطرتنا أن نسلك على هذا النحو،وجعلت من المستحيل علينا أن نفعل على نحو آخر،فلماذا أذن، وبأى حق تسلمنا إلى مثل هذه العقوبات المرعبة، التى لانستطيع اجتنابها بأية طريقة من الطرق ، أننا نرى أنك تفعل كل شىء وتوجه كل شىء وفقا لضرورة عليا تتفق مع ارادتك ومشيئتك..؟لو أنك أجبت بأن الناس لاعذر لهم أمام الله لا لسبب آخر سوى أنهم بين يدى الله. فأنى سوف أرد هذه الحجة ـ يقينا ـ وأقول : أن الناس لهم عذرهم الواضح بالضبط بسبب أنهم بين يدى الله. لأنه من اليسير على كل إنسان أن يحتج قائلا: آه ! يا الهى .أنها قوتك التى لاراد لها!ومن ثم يبدو أننى لابد لى من أن أعذر إن لم أفعل على نحو آخر..»[2].

ولقد كتب «اسبنوزا» يقول فى رده على هذه الرسالة: «ما قلته من أننا.. لاعذر لنا لأن مثلنا بين يدى الله مثل قطعة الصلصال بين يدى صانع الفخار أردت أن يفهم

---

(١) هريأولدنبرج H. Oldenburg عالم انجليزي ،كان أمين سر الجمعيةالملكية في لندن وقت أنشائها،وكانت له مراسلات عديدة مع اسبنوزا على فترات زمنية مختلفة. (المترجم).

(٢) من رسالة لهنرى اولدنبرجإلى اسبنوزا: انظر مراسلات اسبنوزا الترجمة الإنجليزية بقلم أ. ولف ص ٣٥٦٠ .

منه أن أحدا لايستطيع أن يلوم الله لأنه منحه بنية هشة أو عقلا ضعيفا، لأن مثل هذا اللوم سوف يكون عبثا absurd أشبه بعبث شكوى الدائرة من أن الله لم يمنحها خصائص الكرة sphere أو شكوى الطفل الذى آلمه حجر من أن الله لم يمنحه جسدا سليما من الناحية الصحية، ومن المعرفة الحقة ومن محبة الله، وأنه أعطاه طبيعة بلغت من الوهن حدا جعله لايستطيع أن يكبح جماح رغباته أو أن يجعلها معتدلة. إذا لاشيء ينتمى لطبيعة كل موجود غير ما ينتج بالضرورة من سببه المعطى. لكنك تصر على القول بأنه لو كان الناس يخطئون بضرورة طبيعتهم، فإنهم فى هذه الحالةلهم عذرهم : لكنك لم تفسر لى ما الذى تريد أن تستنتجه من ذلك؟ لم تفسرلى ما إذا كنت تريد أن تستنتج من ذلك أن الله لا يكون على حق فى غضبه عليهم، أوما إذا كانوا هم يستحقون الغبطة، أعنى يستحقون معرفة الله ومحبته. لوكنت تقصد الأولى فسوف أسلم تماما بأن الله ليس غاضبا، وأن جميع الأشياء تسير وفقا لقراره. لكنى أنكر أنه ينبغى لهم ـ من ثم ـ أن يكونوا سعداء : لأن الناس يمكن أن يكون لهم عذرهم، ويفتقرون مع ذلك إلى السعادة بل عليهم أن يكونوا معذورين بطرق شتى. فالحصان له عذره فى كونه حصانا وليس إنسانا ، ومع ذلك فهولابد أن يكون حصانا لا إنسان. من يصيبه مس من جنون بسبب عضة كلب هو فى الواقع معذور، لكن غيره من الناس لهم الحق مع ذلك فى خنقه[1] .وأخيرا فإن من يعجز عن ضبط رغباته وكبح جماحها خشية القانون فإنه يعجز ـ مع أنه لابد من أن يعذر لضعفه ـ عن الاستمتاع بصفاء الذهن، ومعرفته الله ومحبته، لكنه لابد بالضرورة أن يهلك» [2] وأنا أتفق مع وجهة نظر اسبنوزا بقدر ما تذهب إلى أن العقاب والمكافأة بالمعنى الحقيقى لهاتين الكلمتين ـ هما نتيجتان ضروريتان لأعمال الفاعل التى هى بدورها المحصلة الضرورية لطبيعته. فالعقاب والمكافأة لايحددان ـ كما يزعم الفيلسوف الجبرى ـ السلوك المقبل للفاعل. لكنهما يحددان نتيجة سلوكه

(١) كان ذلك حقا مشروعا أيام اسبنوزا . (المترجم).

(٢) رسالة من اسبنوزا إلي أولدنبج ـ نفس المرجع السابق ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ .

فى الماضى .والعقاب والمكافأة من ناحية أخرى لايحتاجان إلى فرضهما على الفاعل من سلطة خارجية،بل على العكس ،لابد أن يفرضهما الفاعل على نفسه - self imposed.

ولكن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تُنسب عادة لاسبنوزا ،وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لاينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرةسلفا، لأن طبيعة الفاعل ـ إلى حد معين ـ من صنعه.

٣٠ـ حين نقول للفيلسوف الجبرى: أنه بناء على وجهة نظرك فإنه لايمكن أن يكون هناك وجود لكلمة «ينبغى» لأن هذه الكلمة تتضمن كلمة «استطيع» وكلمة «أستطيع» تعنى الاختيار،فإنه قد يسمح بمعنى واحد فقط تتضمن فيه كلمة «ينبغى» كلمة «أستطيع» فهوقد يقول أن الإنسان مقيد أخلاقيا فحسب بأن يفعل «ما فى قدرته»،وما «يستطيع الإنسان أن يمسك عنه» هى تلك الموضوعات التى تخضع للعقاب أو الأدانة الأخلاقية.لكنه يفسر كلمة«يستطيع» وعبارة «ما فى قدرته» بأنها تعنى فحسب غياب جميع العقبات التى لايمكن التغلب عليها ماعدا الحاجة إلى باعث كاف[1] لكن إذا كان الفيلسوف الجبرى يوافق على أنه يمكن أن تكون هناك حالة يستطيع فيها الفاعل أن يمتنع عن فعل شىء ما،أفلا يعنى ذلك أن نظريته ليست مقنعه بمافيه الكفاية بحيث تشمل جميع الحالات المكنة.؟



(١) هـ .سيد جويك: «مناهج علم الأخلاق» ص٦٣ من الطبعة الثالثة.

الفصل السادس

٣ ـ المذهب الجبرى:
«إمكان التنبؤ»

٣ ـ "المذهب الجبرى"

"إمكان التنبؤ"

(١) ما المقصود بإمكان التنبؤ .؟(٢)مغالطة إمكان التنبؤ التراجعى (٣) مبدأ اللاحتمية فى العلم . (٤) أياما كان تفسير هذا المبدأ فهو يعارض الحتمية المطلقة. (٥) لانهدف إلى البرهنة على عدم إمكان التنبؤ بالسلوك البشرى من عدم إمكان التنبؤ فى العالم الطبيعى. لكنا نقدم هذا المبدأ ضد أولئك الذين يرغبون فى البرهنة على التنبؤ بالسلوك البشرى من التنبؤ فى العالم الطبيعى.

***

(١) ـ أما وقد ناقشنا المذهب الجبرى فى معنيين له هما (١) القول بأنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه.

(٢) القول بأن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة، فإن علينا الآن أن نناقش المعنى الثالث لهذا المذهب، وهو الزعم القائل بأن كل شىء يمكن التنبؤ به لوتوافرت لدينا معطيات معينة كافية :

يرى المذهب الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ بأن حالة الكون الحاضرة تعتمد تماماً على ما حدث فى لحظة ماضية، فكل شىء موجود، وكل حدث يحدث بالضرورة وليس ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث، بل هناك طريق واحد مفتوح:وهوالتتابع الضرورى لما قد كان موجودا بالفعل، وخطة الكون كله من أضأل التفصيلات موضوعة مقدما وضعا تاما، فلاشىء جديد ولايمكن أن تتوقع شيئا جديداً.

يوم بدء الخلق أنشاالصانع
آخر الناس ، وألقى الزارع
بذرة يبدو جاها اليانع
آخر الدهر . وما قد رقما
مبدأ يتلى حسابا فى الختام [1].

والواقع أن الذهب الجبرى كان يعنى تماما إمكان التنبؤ عند عالم الطبيعة الذى عاش نمذ نصف قرن. يقول بروفيسور «ادنجتون»: «أن المذهب الجبرى الذى كان يأخذ به عالم الطبيعة فى الماضى كان نوعا خاصا هو ما أسميه بإمكان التنبؤ، وهو يفترض أن هناك نسقا منظمامن القوانين بحيث لو أعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم خلال اللحظة الأولى من عام ١٦٠٠ ـ مثلا ـ فاننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حالة العالم لأى تاريخ لاحق (وكذلك طبعا لأى تاريخ ماض)..»[2].

(٢) وسؤالنا الان هو : هل يلاحظ المتنبيء بالفعل الخاصية «ص» فى اللحظة «ل» ، وبالتالى يخبرنا مقدما أن خاصية أخرى «س» سوف تظهر إلى الوجود فى اللحظة «ل٢» ، أم أنه غالبا ما يلاحظ «س» فى لحظة «ل٢» ثم ييستدل منها تراجعيا أنه لابد أن يكون قد كان هناك «ص» فى لحظة« ل١»..؟ أننا إذا ما وجدنا أن ما يحدث أحيانا هو الحالة الأخيرة فإن رأى المتنبى يمكن أن يكون له ما يبرره إذا ـ وإذا فقط ـ كان من الممكن اكتشاف وجود «ص» فى اللحظة «ل١» اكتشافا مستقلا، أعنى من خلال وسائل أخرى غير «س».لكن إذا لم يكن هناك وسائل أخرى نعرف بها أن «ص» لابد أن تكون قد وجدت فى الماضى اللهم الا بواسطة الملاحظةالأخيرة «س» ، فلا يمكن أن يكون هناك فى هذه الحالة تنبؤ.

والواقع أن المغالطة التى تكمن خلف وجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ هى ـ فيما يبدو على النحو التالى: أنه يلاحظ «س» فى لحظة« ل»، ثم

---

(١) رباعيات عمر الخيام ـ الرباعية رقم ٧٣ ـ (والترجمة للاستاذ محمد السباعي ـ المترجم).

(٢) «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الارسطية، المجلد العاشر ص١٦٣ .

يستدل منهـا أنه لابد أن يكون قد كانت هناك «ص» فى لحظة «ل١» ، ثم يسـير أبعد منذلك ليقرر أننا إذا ما عرفنا «ص» فى لحظة «ل١»، فأننا نستطيع أن نتنبأ بـ «س» فى «ل٢» ، دون أن نبحث فـيما إذاكانت «ص» فى لحـظة «ل١» كانت موجودة كـعامل حقـيقى أو كـعنصر خـرافى،والفيلسوف الجـبرى يتـلاعب «بالتسليم بخـاصيـة أنها كانت«ص». افـرض أن لدينانسقين هـما «س١»، «س٢» كانا يتـشابان تشابهـا تاما حتى لحظة «ل»، ثم فى لحظة «ل١» اخـتلف النسقان أما تلقـائيا أو استجابة لاخـتبار مماثل طبق عليمـا معا بحيث عـبر أحدهما عن خـاصية «س١» بينما عـبر الآخر عن خاصية «س٢». إن فياستطاعتنا فى هذه الحالة أن نأخذ عن الخاصية «س١» فى لحظة «ل» لنحدد أنهـا كانت «ص١»، والتعـبير عـن خاصيـة «س٢»، فى لحظة«ل» لنحدد أنها كـانت «ص٢».ونحن نكون بهذا الشكل قـد أظهرنا أن النظامـين ليسـا بالضبط متشـابان أتم التشـابهقـبل لحظة «ل» ،طالما أن «س١» كـانت لهاا لخـاصيـة «ص١» وس٢» كانت لهـا الخاصـية «ص٢» وأن اخـتلاف سلوكهـما ليس مـثلا على مـبدأ اللاحتمية» (١).

تلك هى حجـة الفيلسوف الجـبرى. غير أننا لا بد أن نميز الحـالات التى تستنتج فيها «ص» من «س» بحيث يمكن اكتشـافها بطرق أخرى قبل أن تظهر «س»، أقول اننا بحـيث أن نفرق بين هذه احـالات الاخيـرة وبين تلك الحالات التى نعـرف فيـها «ص» فقط من خلال «س» ، وبالتالى يمكن تحديدها بواسطـتها . وفى الحالة الأخير لايكون هناك تنبؤ: لكن هل هناك مثل هذه الحالة؟

ولكى نتـبـين كـيف يـمكن تفـسـيـر ذلك عـمليـا، يـقـول بروفـيـسـور ادنجتـون:«دعنانفترض أن نترات الفـضة هو اسم مشتـرك لنوعين مختـلفين من الملح (فرضا) هما : ف ن أ ٣ و ف ن ـ أ٣،وأن العلامة الوحيدة على اختلافهما هى سلوك مختلف بواسطة اختبار يحطم الملح بحيث لايمكن أن يتكرر على الإطلاق.ولابد لى من أن أقول أن النتيـجة المستخلصـة من الاختبار فى هذه الحالة بـأن الملح كان نترات

(١) أ. س . ادنجتون :«مبدأ اللاحتـمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعـية الارسطية المجلد العاشر ص ١٦٩ .

فضـة هى استـدلال أصيل طالما أنه يحـدد خاصيـة كان يمكن التـحقق منها بـطريقة أخرى في اللحظة التى نفترض فـيهاوجود هذه الخاصية ، فى حين أن النتـيجة القائلة بأن الملح كـان ف ن ـ أ ٣ وليس ف ن أ ٣ ليـست استـدلالها لكنـها إعـادة تقرير مـا قدحدث تحت شكل أو ع لى هيئـة التحديد التراجعي للخاصية.والحـقيقة هى ـ على ما نعرف ـ أن سلوك نتـرات الفضة فيمـا يتعق بهذاا لاختبـار الجزئى المعين هوسلوك غيـر محدد، والرموز ف ن ،وف ن ليـست الا مجرد إشـارة إلى سلوكين محـتملين لها»[1].

علينا إذن أن نفرق تفرقة واضحة تماما بين هـذين الشرطين الممكنين: (١) ـ حين نستدل تـراجيعا من ظهور «س» فـى «ل٢» أن الخاصية «ص» لابد أنها كـانت توجد فى «ل١» فهنا هنا تسليم ضمنى بأن الخاصـية «ص» فى اللحظة «ل» يمكن التحقق ن وجودهـا تحقـقا مسـتقـلا قبـل حدوث «س» فى «ل٢» .وبالتـالى يمكن التنبؤ بـدقة و«س» من «ص» . (٢) . لكن حين نفترض وجـود خاصية «ص» فى «ل١» لايمكن معـرفتـها إلا بعـد أن تظهر «س١» فى «ل٢»وأكـثر من ذلك لا يمكن تحـديدها بأية طريقة من الطرق الا بالاشارة إلى حـدوث«س» فى لحظة ما فيما بعـد، فلامعنى إذن للقول بأن «ص» هى التى كانت تحدد «س»،ومن هنا كان من المشرع تماما أن نقول أن ظهور «س» لايمكن التنبؤ به.

وسوف نقتبس النص الآتى من بروفيسور ادنجـتون لكى نقدم أمثلة عينية لهاتين الحـالتـين :«دعنا الآن نقـارن بيـن ظاهرتين أحـداهمـا نفـتـرض فـيـهـا أنهـا غـيـر حـددة.والأخرى (لأغـراض عمـلية رغم أن ذلك ليس مطـلقا) نفترض فـيـها أنهـا محددة. وسـوف آخذ كمثل على الظاهرة غيـر المحددة تحطيم ذرةالراديوم.هذه الذرة فى اللحظة الحاضرة ل صفر لانعـرف ماإذا كانت سوف تتحطم فى اللحظة «ل١» أو فى لحظة أخـرى «ل٢» فذلك غيـر محـدد.. قـارن بين هذا المثل وبين ظاهرة مـحددة (على وجه التـقريب) كالقـول بأن الكوكب «بلوتو Pluto» سـوف يصل إلى مركـز مـعين فـى السـمـاء فى اللحظة «ل١» وليـس فى اللحظة «ل٢» أننا حـين نلاحظ ذرة الراديوم تتحطـم فى اللحظة «ل١» فإن فى استطاعـتنا لو شئنا أن «نسـتدل» خاصـية

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٧٠ .

«ص١» استدلالا تراجعيا من لحظة «ل صفر» . غير أننا إذا ماوجدنا أنه ليس ثمة طريقة أخرى لوصف «ص١» ،إلا بربطها بتحطيم الذرة فى لحظة «ل١» فأننا لانفعل شيئا سوى تقرير الظاهرة التى لاحظناها فى كلمات مختلفة. فمن ملاحظة الكوكب «بلوتو».

نستطيع بالمثل أن نستنتج الخاصية ص١ فى لحظة ل صفر غير أن«ص١» فى هذه الحالة هى استلالال أصيل لأنها لا تحدد بالاشارة لما استنتجناه منها.وعلى ذلك فالخاصية «ص١» يمكن أن تكون أن الكوكب«بلوتو» كان فى وضع معين فى المساء في لحظة ل صفر .أو أنه عندئذ مارس بعض الآثار المشوشة على الكوكب نبتون Neptuneوهذه الخصائص يمكن تحديدها بالإشارة إلى بعض الظواهر التى حدثت فى وقت سابق على «ل١»..لقد قابلت بين لاحتمية تحطيم ذرة الراديوم، وبين حتمية وضع الكوكب بلوتو Pluto،لكنى لابدأن أوضح أن ذلك اختلاف فى الدرجة لا فى النوع..وأنى لأعتقد أن أولئك الذين يفترضون خاصية«ص» المجددة فى ذرة الراديوم، ويتوقعون أن ينظر إلى افتراضهم هذا على أنه شيء أكثر الهاما من التخمين الطائش، يتأثرون بوجهة النظر التقليدية التى تقول أنك لو سلّمت بأن هناك ظاهرة ما غير محددة (أو لاحتمية) فلا بد أن تسلم بوجود استثناء فى سير الطبيعة المنتظم .وليس ذلك صحيحا، فكل ظاهرة ـ فى التخطيط الحالى لعلم الطبيعة ـ لها درجةمعينة من اللاحتمية. والحسابات التى تجرى من الصيغ تعطينا فى آن واحد نتيجة مرجحة وقياس لايقينها. والترجيحات ترتب من الشواذ الظاهرة حتى المصادفات لكنها لاتتصل قط إلى يقين كامل» (١).

(٣) ويؤدى بنا ذلك إلى مبدأ اللاحتميةوهوالمبدأ السائد الآن فى العلم.لأن العلم «لم يعد يبحث عن اليقين، لكنه يبحث فقط عن الاحتمال المرجح فى وقوع حادثة ما،أو أن قانونا من قوانين الطبيعة قانون صحيح ..وهذا يعنى أن جميع قضاياه لها طابع احصائى : فسلوك الوحدات التى يعزى إلى الاحصائيات هو سلوك غير حتمى، والنتائج الاحصائية لاتعطينا سوى احتمالات ترجيحية فحسب».ويصاغ مبدأ اللاحتمية فى صورتين: ولقد انتشرت الصورة القديمة منهماحين افترض

---

(١) هـ. دنجل H. Dingle : «من العلم إلى الفلسفة» ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠ .

العلماء أن الذرة تتألف من نواة شمسية مع الكترونات كوكبية تدور حولها فى عدد من المحاور ، وتبعا لمثل هذا الافتراض فإن اشباع الذرة يحدث حين يقفز الالكترون من محور آخر فى لحظة معينة يفترض فيها أنها غير محددة.

لكن هناك صورة حديثة أكثر من ذلك لمبدأ اللاحتمية لخصها «دكتور برود» على النحو التالى :«هناك مقادير يمكن قياسها «ك و ق» ذات أهمية أساسية فى علم الطبيعة الأولى لها طبيعة الوضع، أما الثانية فلها طبيعة اللحظة. وقيمة «ق» فى لحظة معينة وفى مكان محدد ـ بالنسبة لوقائع معينةهى التى سوف أشير إليها بـ «ط ق » ـ يكن أن تقع داخل أو خارج نطاق صغير معين و△ق على حد سواء وبالنسبة لنفس هذه الوقائع نفس الزمان والمكان فإن قيمة ق يمكن كذلك أن تقع خارج أود اخل نطاق صغير هو △ق.وبماأن المعطى ط ق ك يتغير فى جوانب أخرى معينة تغيرا متصلافإن النطاق △ك ينكمش بغير حدود. لكن هذين النمطين من التغير فى المعطيات يرتبطان أرتباطا وثيقا لدرجة أن أى تغيير ينقص من نطاق △ك يزيد من نطاق △ق، وأى تغير ينقص من نطاق △ك يزيد من نطاق △ق والعلاقة المتبادلة بينها هى أن الناتج صفر △ق الذى يحدثه △ك له قيمه متميزة معينة مستقلة عن التغيرات التى تحدث للمعطى ط ق ك»(١).

والبدأ الذى تقرره هذه الصورة يمكن شرحه بأحدى طريقتين: الطريقة الأولى :ابستمولوجية (معرفية) والطريقة الثانية انطولوجية (وجودية).

(أ) والشرح الأول يتعلق بعدم يقين القياس. فحين تقاس مقاديرمعينة مجاوزة درجة معينة من الدقة، فإن أثر آلة القياس على العملية المراد قياسها يصبح ملحوظاً. فالآلات نفسها بما أنها مصنوعة من المادة النهائية ultimate stuff للشيء المراد قياسه ذاته، فمن المحتمل أن تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها هذه المادة، وعلى ذلك فمن المحتمل جدا أن أية محاولة لرد الأثر المزعج للآلة من حيث أنها تقيس «ق» لابد بالضرورة ـ بعد حد معين ـ أن تزيد من أثرها المزعج من حيث أنها تقيس ك ،والعكس صحيح أيضاً، ولو صح ذلك فإن الناتج △ق △ك لابد أن تكون له قيمة معينة لاتتعق بالمنهج المستخدم فى قياس ق د ك.

(١) «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الأرسطية. الجلد العاشر ، ص ١٥٥ .

(ب) أن القول بوجود قيمة معينة يمكن تحديدها فى نقطة معينة أو لحظة محدودة هو قول مصطنع إلى حد كبير. خذ مثلا انحناء القوس فى نقطة معينة، قد تقول أن القوس ليس فيه انحناء عند هذه النقطة، أو فيه انحناء لا متناه، أو فيه انحناءان مختلفان. وقد يكون ذلك صحيحا بالنسبة لجميع المحددات determinable ذات الأهمية فى علم الطبيعة.

(٤) ولو أننا فهمنا مبدأ اللاحتمية بالمعنى الذى يمكن فيه للاكترون فى إحدى الذرات أن يقفز - بغير تنبؤ - من محور إلى محور آخر فإن ذلك يضعف فى الحال حجة الفيلسوف الجبرى الذى يقيم إمكان التنبؤ بالسلوك على أساس إمكان التنبؤ فى العالم الطبيعى. وإذا كان الأخير لايمكن التنبؤ به نتج عن ذلك أنه لايمكن التنبؤ بالأول أيضاً.

وإذا ما أخذنامبدأ اللاحتمية من ناحية أخرى على أنه يعنى عدم الدقة فى القياس مهما تكن الأدوات المستخدمة فى عملية القياس، فإن ذلك أيضاً سوف يكون حجة ضد أولئك الذين يعتقدون أن السلوك البشرى يمكن حسابه لو أننا توقفنا فحسب عن الاستيطان، وقسنا الظواهر البشرية قياسا كميا كما نفعل فى بقية العالم الطبيعى.

وإذا ما أخذ هذا المبدأ على أنه يعنى إمكان معرفة قيمة محدد معين certain determinable فى نقطة معينة أو فى لحظة محددة، فسوف يكون من اللغو أن نقول : «أننا إذا ما قدمت لنا المعطيات الدقيقة فى لحظة معينة» فسوف يكون من الممكن التنبؤ بالظروف فى لحظة «لاحقة». لأن «المعطيات فى لحظة معينة» لايمكن أن تعطى بدقة.

(٥) لكننا لم نقدم الحجة السابقة لكى نبرهن على أن السلوك البشرى لايمكن التنبؤ به لأن حوداث العالم الطبيعى قد وجدنا أنها تجاوز عملية التنبؤ. فذلك لابد أن يعنى أن الأحداث الذهنية معتمدة على الأحداث المادية. وأن مبدأ اللاحتمية المفترض فى المادة دليل فى صالح لاحتمية الذهن، أعنى أن خصائص الذهن يمكن استنباطها من خصائص المادة. والواقع أن الحجة السابقة تهدف إلى تفنيد النظرية التى تعزو - بيقين مطلق - حتمية للعالم غير العضوى، ثم تفترض بعد ذلك عن طريق المماثلة

والتشابه أن الحتمية تصدق كذلك على الحوادث الذهنية رغم مظهرها الذى يوحى بعكس ذلك.

سوف أقتبس النصوصْ الآتية من برفيسور ادنجتون وأوجهها إلى أولئك الذين لا يزالون يعتقدون أنه من الصعب التخلص من الحتمية بوصفها تصورا صادقا للعالم المادى ـ يقول ادنجتون :«لابد لى أن أوضح أن النظرة العلمية للمذهب اللاحتمى لاتعنى أن هناك أحيانا استثناءات للقانون الحتمى، لكنها تعنى أن كل ظاهرة هى لاحتمية بدرجة كبيرة أو صغيرة» [1].

وهو يقول كذلك: «أنى اعتقد أننا ننظر إلى المذهب الحتمى الآن على أنه زعم بغير أساس»[2] .وهو يقول أيضاً : «طالما أن الحتمية قد أزيحت من وضعها الذى يبدو منيعا فى علم الطبيعة. فإن من الطبيعى أن نشك فى قولها حين تزعم أنها اتخذت لنفسها وضعا مؤكدا فى مناطق أخرى من الخبرة» [3] .ويلاحظ الكاتب نفسه وهو يلخص حججه فى صالح المذهب اللاحتمى: «(١) ـ يبدو أننا نقوم بتعقيد لامسوغ له حين نفترض وجود الحتمية فى العمليات الذهنية واللاحتمية فى العمليات الطبيعية . (٢) من الصعب أن نرى كيف يمكن أن تنطبق الحتمية على حالة ذهنية معينةوحالة ذهنية أخرى،لاسيما إذا كانت حالة ذهنية لفرد معين ـ أعنى وحدة unit قد لايكون لها نظير فى الكون على الإطلاق ـ فهى تلغى مشكلة المماثلة الوثيقة مع إمكان التنبؤ فى النظم الفزيائية : (٣) الحالات الذهنية بطبيعتها ذاتها ومن خصائصها نفسها ليست معطيات للتنبؤ الدقيق»[4].

لكنى أكرر القول بأننى لا أريد أن أستنبط حريتنا من اللاحتمية فى العالم الطبيعى. فحتى إذا ما كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة من أضأل التفصيلات، فسوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولايمكن التنبؤ بها. وفضلا على ذلك فإن تطوير هذه النقطة سوف يكون موضوع الفصل القادم.

---

(١) «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجميعةالارسطية .المجلد العاشر ص ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ .　　(٣) نفس المرجع ص ١٨١ .

(٤) نفس المرجع ص ١٧٧

الفصل السابع

الجبر الذاتى

الفصل السابع

"الجبر الذاتى"

(١) المذهب اللاحتمى مرفوض ـ عرض هذا المذهب . (٢)الحرية تعنى انعدام القيود ـ أن تكون حراً من كل شىءمعناه أن تكون لاشىء. (٣)مذهب اللاحتمية يهدم المسئولية الخلقيةلأنه ـ هدم الهويةالذاتية. (٤) الثواب والعقاب لابد أن يكون ظالماوعقيما . (٥) كل من الفيلسوف الجبرى والفيلسوف اللاحتمى قد يكون محقا فيما يؤكده مخطئا فيما ينكره. فمن الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حرا . (٦) التفرقة بين الشرط الذى يكون ضروريا للمشروط conditionate وبين الشرط الذى يكون فى آن معا ضروريا وكافيا (٧) عرض السببية الميتافيزيقية. (٨) عرض السببية التجريبية ـ مقارنة بين التصورات الميتافيزيقية والتصورات التجريبية للسببية . (٩) التصور الثالث الذى يقع بين الطرفين الأقصيين. الشرط قد يكون ضروريا للمشروط دون أن يتبعه المشروط بالضرواة. (١٠) هذه الوجهة من النظر تختلف عن وجهة نظركل من اسبنوزا وليتنز ـ وجهة نظر اسبنوزا. (١١ـ ١٢) نقد وجهة نظر اسبنوزا : (١١) كيف يمكن للأحوال modes الزمانية المتناهية أن تنتج من جوهر خالد لامتناه (١٢) وبناء على ذلك فإن رأى اسبنوزا فى أن الإرادة ضرورية رأى مرفوض. (١٣) وجهة نظر ليبنتز فى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية. (١٤ ـ١٦) نقد وجهة نظر ليبنتز . (١٤) المشكلات التى أثارها «أرنولد» مشكلات حقيقية . (١٥) التنبؤ بالمستقبل تناقض فى الألفاظ. المستقبل المتنبأ به عبارة عن ماض.المعرفةالآلهية المسبقة تهدم حرية الله كما تهدم حرية الإنسان . (١٦) اقتباس قصة سكستوس تاركونيس لتوضيح نظرية ليبنتز. (١٧) كلتا النظريتين تجعل الشعور لامعنى له . (١٨) المذهب الآلى مرفوض هو الآخر لأن التطور عنده تطوير غير خالق. (١٩) نقد تصور داروِن للتطور . (٢٠) الأخذ بنظرية لامارك .(٢١) التطور الحقيقى لابد أن يتضمن خلق شىء جديد.

(٢٢) الحياة تنبثق فى جدة مطلقة . (٢٣) مقارنة الحياة بعملية الخلق عند الفنان .
(٢٤) خُلق الإنسان ليس شيئاً ثابتاً ومحددا. (٢٥) يمكن التنبؤ بالواقعة دون الفعل .
(٢٦) فشل كل محاولة للتوفيق بين العلم الالهى بكل شىء، والحرية الإنسانية .
(٢٧ـ ٣١) مناقشة حجج مختلفة بهذا الصدد : (٢٧) القول بأن المعرفة المسبقة لاتعنى حدوث الحادثة المتنبأ بها. (٢٨) القول بأن الله يوجد فى «آن» أبدى (٢٩) تصور المعرفة الالهية المسبقة بمماثلتها بالفن . (٣٠) مشكلة الشر على نحو ما نوقشت فى المراسلات بين بلينبرج واسبنوزا. (٣١) محاولة جيمس للتوفيق بين المعرفة الالهية المسبقة وبين الحرية الإنسانية ـ عرض هذه المحاولة ونقدها. (٣٢) أى تصور لواقع ثابت هو تجريد يقوم به العقل البشرى. الواقعة دائما فى صيرورة، وهى تخلق باستمرار شيئا جديدا. (٣٣) مفارقة العلم الإلهى السابق وحرية الإنسان لا بزوال العنصر غير الحقيقى أعنى المطلق والاحتفاظ بالعنصر الحقيقى أعنى العنصر النسبى الناقص. (٣٤) إذا ما أراد شخص ما على الإطلاق فإن إرادته لا بد أن تكون حرة.

***

١ـ إذا كنا قد رفضنا المذهب الجبرى باعتباره مذهبا يقوم على غير أساس فإننا نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالص فهومذهب لايمكن الدفاع عنه : وأنا أعنى بمذهب اللاجبرية الخالص، تلك النظرية التى ترى أنه ليس ثمة شىء ترى أنه ليس ثمة شىء فى طبيعة (س) ـ أو فى طبائع الأشياء التى ترتبط بها ـ يلزم (س) أن تكون لها الخاصية (ص) فى اللحظة (ل). وبناء على هذه النظرية فإن(س) يمكن أن تكون أى شىء فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر من ناحية ، وبين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى.

ويقول «جيمس» عن تطبيق هذا المذهب على الكون بصفة عامة: «يرى المذهب اللاجبرى أن لأجزاء الكون مقداراً معينا من تأثير بعضها فى بعض تأثيرا لاتحديد فيه ولاتعيين، بحيث أن وجود أحدها لايحدد بالضرورة الكيفية التى ستوجد عليها الأجزاء الأخرى.وهذا المذهب يُسلّم بأن الممكنات قد تزيد على الوقائع، والأشياء التى لم تنكشف لمعرفتنا بعد قد تكون فى ذاتها مبهمة أو مزدوجة الدلالة. وقد

نتصور بديلين للمستقبل كلاهما الآن ممكن الحدوث، ولكن لايصبح أحدهما مستحيلا إلا فى لحظة يستبعده فيها الآخر حين يتحقق ويصبح واقعياً»(١).

أما فيما يتعلق بالسلوك البشرى فإن هذا المذهب يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا مثل «أ» ، فإنه لايكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا كان أم خارجياً ، فهو لايسلك سلوكه هذا ويفعل الفعل «أ» لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ولهذا فهو يختاره ويفضله على جميع الأفعال الأخرى، وهو ليس مقيدا فى فعله هذا بتركيبه الجسمى أو العقلى، أو الوراثة، أو البيئة التى نشأ فيها. أنه باختصار شديد يفعل الفعل «أ» بلا سبب، فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل «أ» ويستبعد البدائل الأخرى، فهو لايرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة وبوضوح: مجرد صدفة.

ونحن نرفض مثل هذه اللاجبرية الخالصة، أو حرية اللامبالاة وعدم الاكتراث لأنها تعنى ببساطة العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شىء عند هذا المذهب ممكن ولا شىء مستحيل. ولن يكون هناك شىء مؤكد فى حياة الإنسان لأن الرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيىء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى.

٢ـ إذا كانت الحرية لفظا خاصا يعنى ـ بمعنى من معانيه ـ انعدام القيود، فإن الحرية المطلقة لابد أن تعنى أن تكون حرا من جميع القيود: أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة، ومن الناس من حولك، ومن القانون، ومن العقل،ومن الوراثة. لكنك من ناحية أخرى: «لو تحررت من كل شىء لكان معنى ذلك أنك لا شىء، فاللاشىء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة: الحرية المطلقة هى العدم المجرد،ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئا، فإنه ـ بالموت أيضاً ـ يكون لأول مرة حرا حرية مطلقة لأنه سيصبح لا شىء» (٢).

---

(١) إرادة الاعتقاد ص١٥١ .

(٢) ف . هـ . برادلي : «دراسات اخلاقية» ص ٥٦ من الطبعة الثانية.

٣ـ أنه لمن الخطأ أن نظن أن المذهب اللاجبرى يجعل المسئولية الخلقية واضحة بنتائجها فى الثواب والعقاب، إذ الواقع أنه لاشىء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة.

«أن ما يطلبه دعاة الحرية عادة من حيث الأساس هو «القدرة على الفعل بطريقة أخرى» وهو فى نفس الوقت أن يفعل أو يقوم بالفعل وأيضاً ألا يفعل، وذلك انكار ـ لاقبول ـ للمسئولية ، أعنى تكيف الذات بكيف عن طريق سلوكها. أنه يقدم ما يتظاهر بالسؤال عنه، وهو أن الفعل الذى سيقدم عليه سيكون فعله هو وسيكون ذاته نفسها. وهو يهرب من مطلبه فى اللحظة التى يواجه فيها معناه، فى كل فعل بل حتى فى لحظة أداء الفعل فإن عليه أن يكون كما لو لم يفعل شيئاً ولاقام بفعل شىء ، فهو غير ملتزم وغير متطور. قد يقال لكنه «غير ملتزم قبل الفعل لا بعده» لكن ذلك ليس إلامراوغة وتملصات. فلو أنه كان غير ملتزم بعدة آلاف من الأفعال، وقبل الفعل الواحد بعد الألف فهو غيرملتزم على الأقل بعد الفعل الواحد بعد الألف: أن وجهة نظر هذا المذهب ليست هى أن الفعل يصف الذات بسمة معينة، بل هى بالأحرى أن الفعل لايصف الذات بأية صفة» [١].

أن اللاجبرية المطلقة تعنى أن فعلى فى لحظة معينة لايرتبط على الاطلاق بما حدث أو بما وجد فى اللحظة الماضية أو لحظات الزمان، لأنه لو كانت هناك مثل هذه الرابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل ـ كليا أو جزئيا ـ محدد بالمقدم . لكن القول بأنى فى كل لحظة شخص جديد تماما تصدر عنى أفعال فى استقلال عن ماضى يؤدى إلى هدم الهوية الذاتية، ويعفينى بالتالى من المسئولية.

أن الهوية لا تعنى شيئا مالم تعن التشابه الذاتى مع الاختلاف فى آن معا، وما لم نتصور الفاعل على أنه تشابه ذاتى (أو نفس الشخص) مع اختلافات فى عرض هذه الشخصية فأننا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صفة. يقول برادلى فى هذا المعنى: «أن اسم شخص ماهو اسم لفرد معين يبقى موجودا وسط التغيرات الجزئية» [٢]. فوجود الفاعل لايعنى مجرد تتابع لحظات جزئية لكنه يعنى هوية تجاوز هذه اللحظات

(١) برنارد بوزانكيت: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٤٣ .

(٢) ف . هـ. برادلي: «أصول المنطق» ص ١٤١ من الطبعة الثانية.

الجزئيـة .«لأنه مالم يكن الشـخص متـميزا فـسوف يصعب أن يـكون له اسم خاص يعتمد على بقائه هو نفسه وسط التغيرات، ونحن لانستطيع أن ندرك شيئا ما لـم تكن له خاصية معـينة أو مجموعة من الخصائص نسـتطيع من وقت لآخر أن نوحد بينها، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية»(١).

والفيلسـوف اللاجبـرى حين ينكر وجود أى ارتبـاط بين الماضى والحاضـر فإنه بذلك ينكر دوام التشـابه الذاتى للفاعل، وهو بالتـالى يلغى الهوية ومعـها ـ بالطبع ـ المسئولية . ذلك لأن وجـود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حـين تقول عن شخص ما أنه مسـئول عن أفعاله، فـإنك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحـاضر، وإذا ما بقى الفـرد فى هوية مع نفسه فى لحظتـين مختلفـتين ـ إذا كان غدا هو نفـسه بهويتـه الحاضرة ـ فـلا شك أن هناك ارتباطا بين الماضى والمسـتقـبل، أى أنه سيكون مـقيـدا فى سلوكه غـدا بما هو عليه الآن. ومـن هنا فإن مـذهب اللاجبـرية الخالصـة يتناقض مع المسئـولية الخلقية، لأنه مـالم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتـالية فى حياة الإنسـان، فسيكون من الخلف أن تنسـبت إليه مسئولـية خلقية فى لحظة مـا عما فعله فى لحظة سابقـة: «أن الشرط الأول لإمكان أن أكون مذنبا أو غـير مذنـب، أعنى أن أصبح موضـوعا لحكم أخلاقى، هو التشـابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باسـتمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى» (٢) . وفضلا عن ذلك «فإنه من المستحيل أن نتنظر إلى الوجود على أنه يتكون من وحدة مع اختلاف المضمون، ونفترض مع ذلك أن طبـيعـة المضمـون هى أن يكون غـير مكتـرث، وأنه ليـست له طريقـته المعـينة فى الاستجابات وتحول الكل».(٣).

٤ـ كلا، ولا يمكن أن نجد فى مـثل هذه النظرية أساسا معـقولا لفكرتى الثواب والعقـاب، أو استحـسـان واستهـجان ما يفعله شـخص ما. فلو كان الفـعل الخاطىء

(١) نفس المرجع ص١٦١ .

(٢) ف . هـ. برادلي «دراسات اخلاقية» ص٥ .

(٣) ب . بوزانكيت« مبدأ الفردية والقيمنة» طبعة ١٩١٢ ص ٣٢١ .

الذى أرتكبه الآن ينفصل تماما عن ماضى ومستقبلى فلا بد أن يكون عقابى ظالما بقدر ما هو عقيم مجدب، فهو ظالم لأننى فى لحظة العقاب - وهى لحظة لابد بالضرورة أن تكون مختلفة عن اللحظة التى ارتكبت فيها الفعل الخاطىء - لا أكون الشخص الذى كنته عند اقتراف الخطأ، وهو عقيم مجدب لأنه لن يكون له أدنى أثر على سلوكى فى المستقبل. والواقع أنه «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية غير مقيدة بالظروف التى يتضمنها نسق تكوينه الذهنى - فإن الأساس الوحيد لعقابه فى هذه الحالة لابد أن يكون انفعالا من انفعالات الحنق أو الانتقام»[1]. وهذا الانفعال نفسه موجه توجيها خاطئا.

وهكذا يتضح أن مذهب اللاجبرية الخالصة لاينقذ المسئولية الخلقية كما يزعم عادة، فقد ذهب دعاته إلى القول بأن الإنسان مسئول فحسب لأنه ليس ثمة مبرر يدعوه إلى أن يفعل هذا الفعل وأن يمتنع عن ذاك. وهم يقولون أن كون الإنسان مسئولا يعنى أنه يستحيل عليه هو نفسه، كما يستحيل على أى شخص آخر أن يعرف ما الذى سيفعله فى اللحظة القادمة. أننا لايمكن أن نعرف ما هى أفعاله الا بعد أن يفعلها بالفعل، وعندئذ نعرف أن هذه الأفعال كان يمكن أن تكون الضد على خط مستقيم : «نه بمقدار ماتهتم بانقاذ المسئولية.. فإنها تحطم شروطها ذاتها.. أنها تصف ذلك الشخص الذى ليس مسئولا انه الشخص . المعتوه»[2].

٥- ومن ذلك يتضح أن الجبرية التامة، واللاجبرية الخالصة مذهبان خاطئان. «فأحدهما (المذهب الجبرى) يزعم أن لكل شيء سببا وينتهى إلى انكار حرية الإرادة. بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للإرادة سبب. وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكده مخطىء فيما ينكره، أعنى أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً»[3].

---

(١) و مكدوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» طبعة ٢٥ ص. ٢٠١ .

(٢) ف . هـ. برادلي :«دراسات اخلاقية» الطبعة الثانية ص ١٢ .

(٣) جيمس وورد : «عالم الغايات» ص ٢٧٣ .

والقـول بأن الإرادة مـشروطة وحـرة فى آن مـعـا هو ما نعـنيه «بالجـبـر الذاتى» فالأفعال الإرادية تـرتبط ارتباطا سببيا بمقـدمات معينة تقوم فى طبيـعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبـر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليـست نتاجا ضروريا لشىء آخـر خارج طبيعة الفـاعل نفسه، فبمـقدار ما يكون الفاعـل مكتف بذاته فى تفسـير الفعل الإرادى فـهو حر إلـى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بانجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاتـه أو مجبرا ذاتيا. غير أن هذه النقطة تحتاج إلى توضيح أكبر.

٦ـ كلمة «الشرط » أما أنهـا تعنى مقدما ضروريا، أو مقدما ضـرورياً وكافيا فى آن معـا. والشرط الضـرورى هو شىء إذا تحقق جـعل تحقق النتـيجـة ممكنا. أعنى أن «النتيـجة»لايمكن أن تتحـقق دون أن يسبقـها الشرط الذى هو سـببهـا، فى حين أنه يمكن التفكير فى الشرط مستقلا عنها. لكن الشرط الضرورى والكافى هو شىء، إذا تحقق جعل تحقق النتيجة المشـروطة ضروريا ولازما. وفى هذه الحالة لايمكن التفكير فى أى من الحدين بمعزل عن الآخر لأن العلاقة بين الاثنين مطلقة.

٧ـ وهذا الطابع المطلق للعلاقـة بين الحدين فى الحالة الثانيـة والضرورة التى بها يتبع «المشروط» الشرط تؤلف ما يمكن أن نـسميه بالسببية الميتافـيزيقية وهى التى نجد فيها أن الترابط الضـرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفتـه معرفة أولية عن طريق تحليل التـصـورات، أى أن مـعرفـتـه لاتتـوقف على التـجربـة التى لاتكشف الا عن العلاقاتت العرضـية وحدها.وهذه السببية الميـتافيزيقية فضـلا على أنها تعنى ضـرورة العلاقة بين السـبب والنتيجة ـ تتضـمن وحدة كامنة وراء ثنائيتهـما: «إذ كيف يمكن للضرورة المتبادلة بين تصور حد مع حـد آخر، وهى الضرورة التى بواسطتها لايكون تحقق النتيـجة الا تحققا ضروريـا للسبب ـ كيف يمكن لنا أن نتصورها، مـا لم تتحد ثنائيـة الحديـن فى وحدة أسـاسـية واحـدة..؟ حيـن لانستطيع تـصور السـبب بدون النتيجة، أو حين تتضمن ماهية السبب مـاهية النتيجة. عندئذ لا يصبح التصوران بعد ذلك اثنين، لكنهـمـا يمـتزجـان فى تصـور واحد. وفـى هذه الحالة يصـبح السـبب

ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب، ومن ثم تصبح النتيجة فى هوية واحدة مع السبب، والعكس صحيح أيضاً.»[1].

٨ـ أما التصور التجريبى للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافيزيقى: فبدلاً من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماماً. وإذا كان التصور الميتافيزيقى يميل نحو الوحدة وراء الكثرة، فإن التصوير التجريبى يتجه نحو الكثرة ، فالأول يهتم بهوية السبب والنتيجة، والثانى يهتم بالتتابع البسيط. والقضايا التى يصدرها الأول عن الواقع قضايا تحليلية لايضيف فيها المحمول إلى الموضوع شيئا جديدا حتى أنه ليمكن منطقيا استنباط الموضوع من المحمول. بينما القضايا التى يذكرها الثانى قضايا تركيبية حتى أننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع لايؤدى إلى استخراج المحمول منه: القضايا الأولى أولية يمكن معرفتها بمعزل عن التجربة، أما الثانية فهى بعدية لايمكن معرفتها إلا عن طريق التجربة وحدها. وبناء على التصور الأول للسببية نجد أن الشرط (أوالسبب) لايمكن تصوره بدون المشروط أو النتيجة التى تعقبه، أما فى حالة التصور الثانى فإن تتابع الحدين لايمكن ملاحظته إلا فى الماضى فحسب وقد يتكرر ـ أو لا يتكرر ـ فى المستقبل، فهو تتابع بغير علة reason تبرره، والأساس الوحيد الذى يقوم عليه هو تعودنا على ملاحظته. وإذا كان ثمة وحدة تضم التعدد المطلق للمواقع، فهى وحدة ـ بناء على المبدأ التجريبى ـ تفرضها الذات على الواقع لكنها هى نفسها ليست وحدة داخلية تقوم فى قلب هذا الواقع.

٩ـ لكن ألا توجد حلقة وسطى بين هذين الطرفين الأقصيين أعنى بين التصور الميتافيزيقى والتصور التجريبى للسببية بحيث تشكل تصورا ثالثا للعلاقة السببية..؟ هناك بالفعل خطوة وسط: ففى حين أن المقدم فى السببية الميتافيزيقية ضرورى وكاف، وفى السببية التجريبية لا هو ضرورى ولاكاف فهو فى هذا التصور الثالث: تصور ضرورى لكنه ليس كافيا.

---

(١) ج. جنتيلي: «نظرية الذهن بوصفه فعلا خالصا» الترجمة الانجليزية بقلم هـ. ولدن كار H. wildon carr ص ١٥٩

سبق أن ذكرنا في الفصل الثالث أن الإرادة يمكن أن تحلل إلى الانتباه وإلى فكرة التغير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمون الفكرة وبنشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يتحقق ذاته في هذا الفعل. ورأينا أن الفرد المنتبه لمثل هذه الفكرة يكون نشطا أعني أنه يوجه نفسه، ويتميز عن ذلك الذي يوجهه غيره. ولكي ندعم هذه الفكرة لجأنا إلى التجربة من ناحية، وحاولنا أن نبّين من ناحية أخرى أن النظرية المعارضة وهي نظرية المذهب الجبري ـ نظرية لاتقوم على أساس سليم. أن الفاعل حين ينتبه إلى فكرة التغير يحدد نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شيء يؤثر فيه بحيث يجعله ينتبه إلى هذه الفكرة الجزئية فتلك هي الوظيفة الأساسية لفرديته العينية. ومعنى ذلك أن العملية التي تبدأ من الانتباه إلى فكرة معينة وتنتهي بتحقيق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل. لكن العلاقة هنا بين الشرط والمشروط تجعل من الممكن تصور الأول بدون الثاني،على الرغم من أن الثاني لايمكن تصوره بدون الأول، فالعلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الإرادي ليست هي نفسها العلاقة بين المثلث وخواصه : كلا، ولا هي كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه، لكنها علاقة من نوع خاص: فهي تعني أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لايمكن أن يصدر على الإطلاق مثل هذا الفعل الإرادي. لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الإرادي نتيجة ضرورية لها.

١٠ـ وهذه النظرية تختلف عن النظرية التي تنسب عادة إلى اسبنوزا كما تختلف عن نظرية ليبنتز. فأسبنوزا يقول في القضية الأولى من كتاب الأخلاق: «الجوهر بطبيعته سابق على أحواله its affections» [١] وهو بذلك يسعى إلى البرهنة على أن ذلك الجوهر الذي يتألف من صفات لامتناهية يوجد وجودا «ضروريا». ومن ضرورة الطبيعة الآلهية لابد أن تنتج أعداد لامتناهية من الأشياء بطرق لامتناهية (أعني جميع الأشياء التي يمكن أن يتصورها عقل متناه) [٢]. إذ من الواضح أنه يمكن أن ينتج عدد من الخصائص بطريقة ضرورية من التعريف الذي

---

(١) «الأخلاق» ترجمة انجليزية بقلم هيل وايت Hale White ص ٣ من الطبعة الرابعة.

(٢) نفس المرجع الباب الأول ـ القضية رقم ١٦ .

نقدمه لأى شىء . وكلما كان تعريف الشىء يعبـر نسبيا عن واقع أعظم استنتجنا منه خصائص أكثر. لكن الطبيعية الآلهية تمتلك صفات لامتناهية بطريقة مطلقة، ومن ثم لابد أن تنتج جـميع الأشيـاء التى يمكن أن نتصـورها من ضرورة الطبيـعةالآلهـية. وبعبارة أخرى (أعنى الجوهر) هو السبب الكامن فى جميع الأشياء [1] : «وأى شىء يضطر إلى فـعل مافـهو مـضطر إلى ذلك عن طريق الله بالضـرورة ، والشىء الذى لايضطر عن طريق الله على هذا النحو لايمكن أن يحـدد نفسه لأى فعل»[2]. ومـن ثم «فليست هناك إرادة يمكن أن توجد أو أن تتـحدد للفعل مالم يتحكم فـيها سبب آخر، ويتحكم فى هذا السبب الجديد سبب آخر وهكذا إلى مالا نهاية..»[3].

١١ـ دعنا الآن نسلم بالوجـود الضـرورى للجوهر لنرى مـا إذا كانت حـالات الفرد يمكن استنبـاطها استنباطا ضروريا من هـذا الجوهر دون الوقوع فى التناقض. أن الجوهر هو بالضرورة أزلى ولا متناه، فى حـين أنه من المفروض أن حالات الفرد متناهيـة وعابرة. والسؤال الذى يطرح نفـسه الآن هو: طالما أن كل مـاينتج بالضرورة عن المتناهى والأزلى لابد أن يكون مـثله متناهيا وأزليـا، فكيف يمكن أن تكون هناك أحوال Modes متناهية وعابرة.؟ أنه وفقا لما يقول اسبنوزا نفسه «فإن الفرد أو الشىء المتناهى أو مـا له وجود مـتعين لايـمكن أن يوجد أو أن يتـجدد للفـعل مالم يتـحدد للوجود والفعل عن طريـق سبب آخر يكون هو بدوره متناه وله وجود مـتعين. وهذا السبب بدوره لايمكن أن يوجد ولا أن يتحدد للفعل إلا عن طريق شىء آخر وهكذا إلى مالا نهاية ..»[4].

ولو أننا الآن بدأنا بشىء معين متناه وتعقبناه عـائدين القهقرى إلى سببه المتناهى أو من هذا الأخير إلى سببه المتناهى وهكذا إلى مالانهـاية لبدا مستحيلا أن تصل هذه العـمليـة إلى اللامـتـناهى، ولست اجـد أية عـمليـة أخـرى يمكـن أن تصل بنا إلى

---

(١) نفس المرجع الباب الأول ـ القضية رقم ١٨

(٢) نفس المرجع الباب الأول القضية رقم ٢٦ .

(٣) نفس المرجع . الباب الأول ـ برهان القضية رقم ٣٢ .

(٤) نفس المرجع . الباب الأول تـ القضية رقم ٢٨ .

اللامتناهى من خلال المتناهى [١].

وإذا لم يكن ثمةحل لإزالة مفارقة خروج المتناهى من اللامتناهى فإن مذهب اسبنوزا كله سوف يحكم عليه بالفشل. ولا شيء يمكن أن ينقذ مذهب اسبنوزا كله من آنكاره الكامل للحقيقة التى تنسب للأشياء المتناهية. ولابد أن تبدو الأحوال Modes بغير وجود متميز عن وجود الجوهر، كما أن الوجود الزمانى الذى ينسب إلى هذه الأحوال لن يكون الا مظهرا وهميا مصطنعا للوجود الألى. بل أنه لن يكفى الزعم بأن الجوهر يخفف الفوارق بين الأحوال، لكنه لايلغيها. أقول لايكفى ذلك لأن هذه الأحوال المتناهية سوف تظل وقائع متميزة ومنفصلة. وباختصار فإن مذهب اسبنوزا لكى يتسق مع نفسه فلا بد ألا يكون هناك جوهر له أحوال على الاطلاق، بل لابد أن يتركنا مع الوجود البارمينديى فحسب.

١٢ـ أننا بإظهار ضعف نظرية اسبنوزا القائلة بأن جميع التحولات تنبع بالضرورة من ماهية الجوهر،فأننا نهدف إلى أن نرفض بصفة خاصة قضيته القائلة بأنه «لايمكن أن تسمى الإرادة سببا حرا، لكنها يمكن أن تسمى فحسب سببا ضرورياً»[٢].

. وسوف نلاحظ أولا أن «الإرادة تستخدم فى هذا الكتاب بمعنى يختلف عن المعنى الذى استخدم فيه اسبنوزا هذه الكلمة، فهى عنده تعنى«حال من أحوال الفكر فحسب» [٣]. فى حين أننا نستخدمها فى هذا البحث لنعنى العملية كلها التى تبدأ من «حال معينة من حالات الفكر» وتنتهى بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحال من أحوال الفكر.

---

(١) هذا هو ما يسميه هيجل باللامتناهي الزائف أو الفاسد.. «ومن ثم فلو قيل لنا أن اللامتناهي لا يمكن الامساك به أو الوصول إليه فإن ذلك حق..» أما اللامتناهي الحقيقي عنده فهو اتحاد المتناهي واللامتناهي. انظركتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٧٩ . وما بعدها ـ دار المعارف بمصر (المترجم).

(٢) نفس المرجع السابق، الباب الأول ـ القضية رقم ٣٢ .

(٣)نفس المرجع السابق ، الباب الأول ـ برهان القضية رقم ٣٢ .

وواضح ثانياً أن اهتمامنا ينصب على الإرادة بوصفها نتيجة أكثر منها سببا، فهى بوصفها نتيجة سببها شخصية الفاعل ـ حرة، بمعنى أن شخصية الفاعل التى هى سبب الإرادة ضرورية، لكنها ليست كافية. أعنى إذا كان الفعل المراد لايمكن تصوره بدون سببه ـ فإن هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد . ومعنى ذلك أن السلوك الإرادى هو النتيجة الممكنة ـ لا الضرورية ـ لسبب ضرورى، وهذا السبب الضرورى نفسه ليس كافيا. أعنى أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح.

١٣ـ كلا ولا تتفق وجهة نظرنا مع نظرية ليبنتز التى ترى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية . إذ يرى ليبنتز أن تصورا الجوهر الفردى يشمل مرة واحدة والى الأبد كل شيء يمكن أن يحدث له. وحين ينظر المرء إلى هذا التصور سيكون قادرا ـ فيما يعتقد ليبنتز ـ على أن يرى كل ما يمكن أن يقال عن الفرد، تماما كما يستطيع المرء أن يرى فى طبيعة الدائرة جميع الخواص التى يمكن أن تستخرج منها. ثم تساءل ليبنتز: «لكن ألا يبدو أن الفرق بين الحقائق الحادثة والحقائق الضرورية سوف يتحطم بهذه الطريقة، وأنه لن يكون مكان للحرية البشرية،وأن قدرية مطلقة absolute fatality سوف تسود جميع أفعالنا كما تسود جميع الحوادث فى العالم..؟» [١] ولقد أجاب هو نفسه على سؤاله يقول: «لابد أن يكون هناك تمييز بين ماهو يقينى وما هو ضرورى.. أن الرابطة أو التتابع نوعان: الأول ضرورى ضرورة مطلقة، وهو الذى ضده يتضمن تناقضا، يحدث فى الحقائق الأزلية eternal veritites مثلما يحدث فى حقائق الهندسة Truths of geometry أما الثانى فهو ضرورى فرضا exhypothesi فحسب، أو هو كذلك بالصدفة by accident أن صحّ التعبير، وهو فى ذاته عرضى طالما أن ضده ليس متضمنا» [٢].

---

(١) مقال عن الميتافيزيقا، ومراسلات مع آرنولد ، والمونودولوجيا، ترجمة انجليزية بقم ج . مونتجمري ص٢٠ من الطبعة الثانية.

(٢) نفس المرجع في نفس المرجع.

١٤ـ وواضح أن ليبنتز بـهذه النظرية يحاول أن يضمن علم الله السـابق وحريته وكـذلك حرية الموجـودات البشـرية. لكنى أعـتقـد أن المشكلات والصعـوبات التى أثارها «أرنولد» فـى مـراسـلاته مع «ليـبنـتـز» حـول هذا الموضـوع هـى مـشكلات وصعوبات حقيـقية. فلو كان التصور الفردى لكل شخص يتضمن مرة واحدة والى الأبد كل مـايمكن أن يحدث له، «كـان الله حرا فى أن يخلق آدم أولا يخلقـه. لكن افرض أنه قرر أن يخلقه، إن كل ماقد حدث للجنس البشرى، وكل ما سوف يحدث له، قـد حدث وسـوف يحدث بضـرورة أكثـر منه بقدر. لأن التـصور الفـردى لآدم يتضمن أنه لابد أن يكون له مـثل هذا العدد الكبيرمن الأطفال، والتـصورات الفردية لهـؤلاء الأطفال تتـضمن كل مـا سـيفـعلونه، كمـا تتـضمن جـميع الأطفـال الذين سـيولدون لهم .. وهكذا . ومـن ثم فإن الله ليـست لديه حـرية بالنسـبة لهـذا كله ـ بشرط أنه أراد أن يخلق آدم ـ أكثـر من حريته فى أن يخلق طبيعة عاجـزة عن التفكير على افتراض أنه أراد أن يخلقنى..»(١).

ويقـول أرنولد Arnauld فى رده على شرح «ليبنتز» الـذى يقول فيه أنه من بين العدد اللامتناهى من «فئة آدم Adams» الممكنة اختار الله آدم هذاالجزئى الذى كانت له خصـائص فردية معينة، لأن مـثل هذا الاختيار سـيجعل من العالم أفـضل العوالم الممكنة ،يقـول «أرنولد» فـى رده على ذلك:«وسط مـوجـودات ممكنة وجـد الله فى أفكاره عدة شخصيات يمثلوننى several me's واحدة من هذه الشخصيات لها عدة محمولات: أن يكون لها مـجموعة من الأطفال، وأن تكون طبيبا، وشـخصية أخرى لها مـحمـولات أن يحيـا حيـاة أعزب وأن يكون لاهوتيـا. ولقد قـرر الله أن يخلق الشخـصية الأخيـرة وهي أنا بوضعى الراهن، مشـتملا فى تصوره الفـردى أن أعيش أعزب وأن أكون لاهوتيا، فى حـين أن الشخصية الأولى لابد أنها كـانت تشتمل فى تصورها الـفردى أن أكون مـتزوجـا وأن أكون طبيـبا. أليس واضـحا أن أمـثال هذه العبـارات لاتحمل معنى لأنه طالمـا أن شخصيـتى الراهنة لها بالضـرورة طبيعـة فردية معنيـة.. فإنه سيكون مسـتحيلا أن نتـصور محمولات مـتناقضة فى التـصور الفردى

(١)نفس المرجع ، ص٧٣ .

الحالى لشخصيتى، استحالة أن نتصور شخصيتيت مختلفة عنى..؟ ومن ثم فعلينا أن ننتهى إلى أنـه .. طالما كان من المستحيل على الا تظل شـخصيتى هى نفسهـا سواء تزوجت أم عشت أعـزب، فإن التصـور الفردى لشخـصيتى لم يكن يتـضمن أيا من هاتين الحالتين»[1].

١٥ـ أن الله حـين يختـار أفضل العـوالم الممكنة فإنه ليس فـقط لم يتركنـى حر لاختـار نصيـبى الخـاص، لكنه هو نفسـه ليس حرا فى أن يختـار لى لك. أن أفـضل العوالم الممكنة قد وجد وجودا مثاليا ـ وأن لم يكن فعليا ـ قبل أن يريده الله . وإرادة الله له لم تضـف شيئـاً لألوهـيتـه. فـهـو فى واقـعـيتـه الكاملة لـيس أقل من المثل الأفلاطونية، وبالضبط لأن كل شىء كان موجودا فـإن الله يستطيع أن يرى مقدما ما سوف يحدث فيما نسميه بالمستقبل. والواقع أن مثل هذا المستقبل ليس مستقبلا على الإطلاق، لكنه ماض لأنه قد انتهى. وعبارة «الرؤية السابقة» هى تناقض فى الألفاظ، فنحن نتنباه بمقدار مانعرف ،وحين نعرف كل شىء عن واقعة أمامنا منتهية فليس ثمة فارق فى هذه الحـالة بين الماضى والحاضـر والمستقـبل. ذلك لأن الماضى والمستـقبل. يمكن إدراكهـما فى الحاضـر. أن المستقبل يـوجد حقا ويمكن الـتنبؤ به لكن لا على أساس أنه لم يحدث بعد وسوف يحدث بل علـى أساس ماهو موجود بالفعل أعنى إذا ماكانت الواقعة التى نتحدث عنها واقعة تامة وكاملة.

وعلم الفلك يزودنا بمثل جيد للتـنبؤ بالمستقبل حين لايكون هذا التنبـؤ أكثر من مجـرد معـرفة للماضـى. فالتنبؤ فى عـلم الفلك ليس الا نتيـجة للحسـاب الرياضى للوقائع التى حدثت بالفعل . أنه مـعرفة موضوعية لأماكن موجودة فـعلا ومسافات وسـرعات. الخ الخ حـتى أن ما يبـدو وكـأنه تنبؤ ليس فـى الحقـيقـة الا اسقـاطا فى المستقبل لما هو موجـود بالفعل قبل عملية التنبؤ:«بقاعدة مـعنية من الاستدلال ـ مثل قانون الجـاذبية ـ استطيع أن أستـدل على الوجود الحاضرأو الماضى تابع مـعتم Dark Companion لنجم معين، وبتطبيق أكثر بساطة لنفس قاعدة الاستدلال هذه أستطيع أن أستـدل على الوجود عـام ١٩٩٩ وترتيب شكل الشمس والأرض والقـمر الذى

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٤ ـ ٩٥ .

يقابل الكسوف الكلى، وظل القمر على مدينة «كورنوول Cornwall» فى عـام ١٩٩٩ موجود بالفعل فى عالم الاستدلال . وليس من اليسير أن نعرف بأية طريقة سوف يبلغ الظل هذا الموضع حين تأتى عام ١٩٩٩ ويلاحظ الكسوف أن كل ما سنفعله هو أن نستبدل حالة من حالات استدلال الظل بحالة أخرى»[١].

وباختصار: أن تأكيد العلم السابق بشيء ما هو فى نفس الوقت تأكيد بأن هذا الشيء واقعة تمت بالفعل، ومحاولة التنبؤ بالمستقبل تلغى مستقبله بنفس الفعل الذى تؤكده به.

وإذا ما استبدلنا «الضرورة المفترضة» «بالضرورة المطلقة» عند اسبنوزا، فإن «ليبنتز» لن يجد ضمانا لا لحرية الله ولالحرية الإنسان، لأنه لايمكن أن تكون هناك حرية حين يكون كل شيء مؤكد ، كل شيء يسير فى مجراه المعلوم مقدما. أنه لمن الممتع أن نقرأ القصة الآتية [١] التى بدأها «فالا Valla » [٢] وأكملها «ليبنتز» لكى نكون فكرة دقيقة عن نظرية الأخير فيما يتعلق بأفعال الإنسان.

١٦ـ تخيل أن سكستوس تاركونيوس Sextus Tarquinius قد أتى لزيارة معبد دلفى Delphi ليستشير كاهنة أبولو Apollo وأنها أجابته على النحو التالى: سوف تموت منفيا يائسا ويلقى بك خارج المدينة فى سخط. واستجابة لضيقه وشكواه قالت له كاهنة أبولو أنهامع علمها بمستقبله فإنها لم تصنعه. لكن افرض أن «سكستوس» لجأ بعد «أبولو» إلى الآله «جوبتر»[٣] فكيف يمكن لجوبتر أن يبرر له نصيبه القاسى، وما ينتظره من بؤس وشقاء؟ بالكبرياء المتغطرس «لتاركونيس» وما يلزم عنها من سيئات مقبلة؟.. قد تقول كاهنة أبولو :«كما أن جوبترخلق الذئب المفترس ، والأرنب الجبان، والأسد الجسور، والحمار الحرون، والكلب البرى،

---

(١) أ. س. ادجتون «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر، ص١٦٨ .

(٢) كاتب انساني روماني (١٤٠٦ ـ ١٤٥٧) ـ (المترجم)

(٣) علي اعتبار أن جوبتر Jupiter هو كبير الآلهة في الميتولوجيا الرومانية وهو «زيدس» عند اليونان (المترجم).

اوالغنم الوديع، فإنه كذلك خلق بعض الناس غليظى القلب، وبعضهم الآخر رقيقى القلب، كـمـا أن خلق بعـض الناس ولديهم اسـتـعـداد للجـريمـة، وبعـضـهم الآخرولديهم استعداد للفـضيلة. وهو بينما خلق بعض الناس بعقول متفتحة متقبلة للحق ، منح بعضهم لآخر روحا شريرة لايمكن لأى عون خارجي أن يجعلها طيبة» . ومن الواضح أن ذلك يعفي سكستوس من كل المسئولية وكل القيمة وينسب سلوكه إلي جوبتر.

غير أن «ليبنـتز» لم يقتنع بهذا الحد من القصـة، فأكملها مفتـرضا أن سكستوس جـاء إلي «بودونا Bodona في حضرة جـوبتر Jupiter باحثا عما عساه أن يغير من نصيبه وأن يغير من قلبه. ورد عليـه «جوبتر» قائلا:« لو أنك وافقت علي التخلي عن عرش روما، فـإن آلهة الأقدار Fates سوف تغزل سكسـتوس : «لماذا ينبغي علي أن أتخلي عن الأمل في التـاج؟ أليس في استطاعـتي أن أكون ملكـا طيبا..؟» ويـجيب الآله «كـلاياسكستـوس، وأنا أعلـم منك بما يمكن أن تـصلح له، ولو أنك ذهبت إلي روما فسوف تفقد كل شيء».

وعندمـا لـم يستطع «سكسـتوس» أن يقـتنع بمثل هذه التضـحيـة العظيمـة غادر المعبدواستسلم لمصيره المرسوم. لكنه حين ذهـب ، كان تيودورس Theodorus رئيس الكهنة يعرف لماذا لـم يسـتطع «جوبتر» أن يمنح «سكسـتـوس» إرادة تختلف عن تلك الإرادة المخصـصة لـه بوصفـه ملكا علي روما. ويسـتشـهد «جـوبتر» بحـالة «بلاس Pallas الذي كان نائمـا في معـبده بأثينا، وحلم أنه موجـود في بلاد مجهـولة حيث رأي قصرا الـهة الأقدار Fates الذي سمحت له الآلهـة بزيارته: وعلي جدران هذا القـصر نقـشت جمـيع الأحداث لا التي وقـعت فحـسب بل أيضاً كل مـا هو ممكن الحدوث، واسـتطاع أن يري في هذه النقوش كل جـزئية يمكن أن تتحـقق متفـقة في نسق مع جـمـيع الجـزئيـات الأخرى في عـالمهـا الخـاص الممكن. ويقـول «بلاس Pallas» لـ «تيـــودورس Theodorus» : «أنت تعرف أنه حـين لاتتحدد شـروط ما تحديدا كـافيـا، وحين يكون هناك عدد لامـتناه من هذه الشروط، فـإنها كلهـا تقع في دائرة ما يسـميـه علماء الهندسـة بالمكان أو الوضع Locus ، وهذا الموضع (غـــالبـا مـايكون خطا)هو علي الأقل مـحـدد. وعلي ذلك فـفي استطاعتنـا أن نمثل سلسلة

منتظمة من العوالم وهي كلها سوف تتضمن الحالة التي نتحدث عنها وسوف تتنوع ظروفها ونتائجها». وجميع هذه العوالم موجودة في فكرة مصورة بدقة في قصر الاقدار. وفي كل غرفة من غرف هذا القصر ينكشف عالم أمام عيني تيودورس، وفي كل عالم من هذه العوالم كان يري دائما سكستوس ، دائما نفس سكستوس ، لكن مع ذلك يختلف من حيث علاقته بالعالم الذي ينتمي إليه. ومن ثم فقد كان سكستوس في جميع هذه العوالم حاضرا بحالات لامتناية، ومن عالم إلي عالم، أعني من غرفة إلي غرفة كان «ثيودرس» يرتفع قمة هرم عظيم، والعوالم تصبح أكثر جمالا، ذ« وأخيراً وصل إلى أعلى العوالم، وصل إلى قمة الهرم أكثر العوالم جمالاً ذلك لأن.. الهرم كانت له قمة لكن لم يكن له سفح مرئي، أنه يضرب بجذوره في اللانهائية» وذلك بسبب أنه ـ كما أوضحت الالهة ـ «وسط عوالم ممكنة لانهاية لها يوجد أفضل العوالم، وإلا لما كان في استطاعة الله أن يحدد أي العوالم هو الذي سيخلفه،لكن لم يكن هناك عند السفح عالم يعتبر أدني العوالم كمالا، وهذا هو السبب في أن الهرم يغوص في اللانهائية» ـ ودخلا وثيودور مشدوه ـ إلي الغرفة العليا وهي غرفة العالم الحقيقي real world وقال بلاس Pallas «أنظر ها هوسكستوس كما هو الآن وكما سيكون في المستقبل. أنظر إليه كيف يخرج من المعبد وقد تملكه الغيظ .وكيف احتقر نصيحة الآلهة. أنظرإليه وهو يذهب إلي روما يثير الاضطراب في كل شيء، ويغتصب زوجة صديقه، أنظر إليه بعد ذلك وهو يطرد مع والده، محطما يائسا. لوأن جوبتر كان قد وضع شخصا مثل سكستوس سعيدا في كورنثة Corinth أو ملكا علي تراقية Therace لما كان هذا العالم علي هذا النحو . لكنه مع ذلك لم يكن في استطاعته الا أن يختار هذا العالم الذي يفوق في كماله حجميع العوالم الأخرى والذي هو قمة الهرم، والا لكان جوبتر فقد حكمته، ولكان قد طردني أنا طفلة. أنت تردي أذن أن والدي ليس هو الذي جعل سكستوس شقيا، فقد كان سكستوس شقيا منذ الأزل، ولسوف يكون كذلك باستمرار.ومن هنا فإن جوبتر لم يفعل شيئاً سوي أن كفل له الوجود الذي لا يمكن أن تتنكر حكمته للعالم الذي يشمله . وهو الذي جعله ينتقل من عالم الممكنات إلي الوجود الفعلي».

من هذه القصة التي توضح توضيحا رائعا وجهة نظر ليبنتز ـ يتضح لا أنه قد

تحدد لسكستوس ـ بناء علي رأى ليبنتز ـ خلقـه الخاص ومصيره الذي لا مفر منه في أفضل الـعوالم الممكنة التي منحـها «جـوبتر» وجـودها الواقعي. ولو أننا أضـفنا إلي ذلك القول بأن جوبتر لم يكن في استطاعته إلا أن يختار هذا العالم لاتضح لنا كيف حرم الله والرإسان من حريتهما عـلي يد ليبنتز، فعلم الله السابق ـ بدرجة لاتقل عن مذهب اسبنوزا ـ ليس إلا علما بواقعة قائة، وحرية الإنسان لا وجود لها.

١٧ـ ومن هنا فـإن كلا من مذهب ليـبنتز واسـبنوزا مرفـوض، لأنهمـا يصوران الكون، والوجود الإنساني كـوقائع مكتملة أكثر منهماأفـعالا في طريق الانجاز. وكل من النظرتين تبدو وكأنها تبـدأ من مسلمة هي ألا شيء من الواقع really يمكـن أن يضـيع وألا شيء جـديد يمكن أن يضـاف إلي هذا الواقع. وأمثـال هذه الآراء تجـعل التطور بلا معني .أن كل فلسفة تبدأ من شيء محـدد ومتعين تماما من جميع الوجوه، شيء تحددت سماته وشكله نفسه ـ هي فلسفـة تبدأ بواقعة ميتة لايطرأ عليا أي تطور حقيقي. وبناء علي هـذه الفلسفات فلن ينبثق شيء جديد، لكن عمليـة السير سوف تكون مجـرد فض لما هو متـضمن بالفعل. وسـوف يتصور المسـتقـبل كل ـ علي حد تعبـير وليم جيـمس ـ بأنه «قعـقعة قـائمة لسلسلة انصـهر فيـها عدد لاحـصر له من العصور الماضية..»(١).

١٨ـ وعلي الأسـاس نفسـه فإننا نرفض كـذلك المذهب الآلي المطلق ultimate الذي يخلو من التطور الخالق، فكل تغير عند وجهة النظر الآلية ليس إلات عديلا في توزيع عناصرالكل.وما نسـميه «جديدا» ليس جديدا حـقيقة لكنمعادلة رياضـية لهذا «الجديد» مع مقدمـاته . فمجموع العناصر في اللحظة «ل» يساوي مـجموع العناصر في اللحظة (ل -١)ويساوي أيضاًمجموع العناصر في اللحظة (ل +١) والعناصر في النظرية الآليـة ـ أيا كـانت هـذه العناصـر ـ يمكن أن ترتب في عـدد غـيـر مـعين من الأنظمة لكن النتيجة واحدة وهي هي دائما حتي أن إمكان الجدة وهوالخلق الحقيقي ـ وليس مـجـرد ظاهرـ إمكان الجـدة الـذي هووجـود جـديد حـقـيـقي لا أثر له علي الإطلاق.

---

(١) ولم جيمس :«مباديء علم النفس » الجزء الأول ص ٤٥٣ .

والواقع أن الزمان لايدخل ـ فيما يبـدو ـ عاملا في حساب المذهب الآلي، فليس هناك فرق حـقيقي بين اللحظات: ل، ل +١ أو ل -١ فهي جـميعا واحـدة:«ما الذي نعنيه حـين نقول أن حالة نظام مـصطنع ما يعـتمد علي مـا كان موجـودا في اللحظة الماضية مباشرة..؟ ليس هناك لحظة مباشـرة سابقة علي لحظة أخري..فأنت لاتتحدث حديثا حقيقيا إلا عن الحـاضر فقط، أن أنظمة العلم المعمول بها ـ هي في الواقع ـ في حـاضر من اللحظات يـجعلهـا تتجـدد باسـتمـرار.ومثل هذه الأنـظمة ليـست علي الإطلاق في تلك الديمومة الواقـعية العـينية التي يظل فيـها الماضي مرتبطا بالحـاضر، وحين يحـسب عـالم الرياضـة الحالة المـقبلة لنـظام من النظم في نهـاية الوقت «ل»، فليس ثمة مايمنعه من افتـراض أن الكون يتلاشي من هذه اللحظة حتي تلك ثم يعاود الظهور. فـجأة. إن لحظة «ل» هي فـقط التي يحسـبا ..وما يتـدفق في الوسط ـ أعني الزمـان الحقـيـقي ـ لايحـسب ولايدخل في الحسـاب..ويتـحدث (عـالم الرياضـة) باستمـرار عن لحظة معينة ـ لحظة سـاكنة، لحظة موجودة، لكنه لايتحـدث عن الزمان المتدفق.وباخـتصار العالم الذي يتعـامل معه عالم الرياضـة هو عالم يموت ويولد من جـديد في كل لحظة ـ هو العالم الـذي كان يقـصده ديكارت حين تحـدث عن الخلق المتصل لكن كيف يمكن للتطور الذي هوماهية الحـياة عينها أن يجد له مكانا في زمان نتصوره علي هذا النحو ..؟»(١).

١٩ـ والتطور الذي يأخـذ به هذا البحث ويعـتبـره مبدأ أسـاسيـا ليس هو تطور «دارون» وإنماهو تصور «لامارك» للتطور. ذلـك لأن نظرية«دارون» يصعب أن تترك مجالا للغرض أو الغاية، فالانتخاب الطبيعي يعمل بلا غاية مبقيا علي الأصلح الذي قد لايكون الافضل .وهذا الانتخاب الطبـيعي لايمكن أن يبي اشكالا جديدة للحياة، لكنه فقط يستأصل مثل هذه الأشكال الجديدة بوصفها غير صالحة، أنه فيسر فحسب منعطفات الطـريق لكنه لايخلق اتجاهها: «كـيف نستطيع أن نفـسر إذاما التـجأنا إلي التـجمع العـفوي للخـصائص .. كـيف نفسـر ظهور أنواع مـتشـابهة من الأعـضاء والوظائف وسط منحنيات مختلفـة من التطور، وبين أشكال الحياة التي انحدرت من

---

(١) هـ . برجسون :«التطور الخالق» ترجمة أرثر ميتشل ص ٢٣ ـ ٢٤ .

أسلاف مشتركة بعيدة كل البعد..؟ والتوزيع الواسع للانتاج الجنسي بين كل من النبات والحيوان هو مثل علي هذا التشابه،ووجود حاسة الأبصارهو مثل أخر ، أنه أشبه مايكون بفنان واحد يعبر عن نفسه بطرق متشابهة أعني أنه يتبع نفس دافع الخلق،علي الأقسام البعيدة من لوحته الواسعة» (١).

٢٠ـ وتذهب نظرية «لامارك» (٢)، في التطور الي القول بأن ظهور عضو جديد في جسم الحيوان هو نتيجة لحاجة جديدة يشعر بها شعورا متصلا، وهو نتيجة لحركة جديدة تخلقها هذه الحاجة وتدعمها.والصلاحية Ftrness لاتعني ـ كماهي الحال عند دارون ـ التوافق مع ما تتطلبه البيئة المادية. ذلك لأن الصلاحية عند «لامارك» لابد أن ترتبط أساسابالفرد، فالفاعل ـ وليس البيئة ـ هو الذي يختار ما يصلح للغاية التي يهدف إليها. ولايمكن أن يعترض معترض علي ذلك فيقول : أن العلاقة بين الفاعل من ناحية والبيئة من ناحية أخرى هي التي تؤدي إلي خلق العضو الصالح أو المناسب،ومن هنا فإن أحدهما ضروري كالآخر سواء بسواء.أقول لايمكن أن يعترض معترض علي هذا النحو لأن المهم هنا هو : أي الطرفين هو الذي يستحدث التغير initiates، وأنا أعتقد أن الفاعل هوالذي يشعر بالحاجة ويسعي لاستخدام البيئة بالطريقة التي تساعده في اشباع حاجته.والفرق بين النظرتين يكمن في القول بأن النظرية الأولي (أي نظرية دارون) لاتهدف إلي تحقيق غرض ما عن وعي أو بلا وعي أما النظرية الثانية (أي نظرية لامارك) تهتدي بهدي غرض يسعي التطور إلي تحقيقه. ووفقا لما تقول به النظرية الأولى. «فإن مجري الأشياء بأسره محدد مرة واحدة وإلي الأبد تحديدا فرديا ومنعزلا عن طريق التوزيع الأصلي. وها هنا يأتي

---

(١) ن . ب.ستالكنشت N.P Stalknecht «فكرة برجسون عن الخلق».ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٢) كان «لامارك» (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩) أسبق من دارون في صياغة نظرية تطورية محددة المعالم، وهوصاحب النظرية الشهورة في «وراثة الصفات المكتسبة»والمثل الذي ساقه تأييدا لنظريته هذه هوأن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بمد رقابهم من أجل الوصول إلي غذاء نباتي شحيح كان ينمو في مكان أبعد مباشرة عن متناولهم. والمفروض أن هذا المد المستمر قد أدى إلى تعديل في الكائنات العضوية الفردية وهي التعديلات (التي هي ضيئلة جدا في أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة. أما دارون فقد افترض وراثة فوارق عفوية يتصادف أنها تفيد في بقاء الحيوان .(المترجم).

عالم الحساب من أتباع «لابلاس» وهو مزود بالمعطيات الآلية لأية لحظة ليكشف عن حالة العالم كله في أية لحظة أخرى ذلك لأن هناك مجري واحداً ـ واحد فحسب ـ يسير فيه نظام المادة الجامدة بلا مرشد ـ وهو خط لا أثر فيه للمقاومة .. لكن الاتجاهات التي قد ينقاد هذا النظام إلي السير فيها تحت هداية مرشد،وأن كانت تزالا مطابقة لقانون البقاء ـ ربما كانت لاحصر لها ولكي تتنبأ بالتقدم الفعلي عند هذه النظرية فلا غناء في أن تعرف فحسب ما الذي سوف يحدث طبقا للقوانين الآلية لوترك النظام لنفسه . لأنه من الضروري لأي تنبؤ في هذه الحالة أن نعرف غاية أو معني مثل هذا التقدم.. تخيل مركبا مهجورا وباخرة مجهزة تجهيزا تاما بالعتاد: انك لو كانت لديك معلومات كافية عن الرياح والمد والجزروالتيارات، ففي استطاعتك أن تقول أين يمكن أن يوجد هذا المركب المهجور بعد أسبوع واحد. غير أن هذه المعلوما سوف تكون أهميتها في المرتبة الثانية لو أنك حاولت أن تتنبأ بمكان الباخرة المجهزة بعد أسبوع من صدور الأوامر إليها بالابحار»[(١)].

٢١ـ أنه لكي يكون الكون متطورا تطورا حقيقيا فلا بد له أن يظر باستمرار شيئًا جديدا كل الجدة، أعني أن التطور لابد أن يكون خلاقا:«أننا ننظر إلي عالمنا اليوم علي أنة عالم في دور التكوين وإلي أنفسنا علي أننا جزء منه في دور التكوين أيضاً. أن حاضرنا ليس غير ساكن فحسب بل و متحرك حركة لايمكن لها هي ذاتها أن تتكرر غدا. وجزيرتنا الكوكبية نفسها ليست تامة مثل تلك الجزر اكونية التي يحدثنا علماء الفلك أنها في مراحل مختلفة من الصيرورة، ويبدو أن كانت يزعمأن العقل البشري منتهي تام الصنع أو هو جزء من الوجود مكتمل. غير أن العقل البشري ليس إلا جزءا من تيارالتغير... والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت في أن تصبح شيئا خلاف ما هي عليه الآن وكذلك العقل البشري ومعه بقية الكون»[(٢)]. والخواص الجديدة التي تظهر في مجرى التطور ينبغى ألا تكون مجرد خواص«ناتجة Rresultant» يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها،وإنما يجب أن تكون خواص

---

(١) جيمس وورد : «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الجزء الأول ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ من الطبعة الثانية.

(٢) س. شرالجنون : «طبيعة الإنسان» ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

طـــارئــــة Emergent خـواص جديدة جـدة حـقيـقـية ولايمكن التـنبؤ بهـا. «أن الـنـواتجRresultants تعطينا أتصالا كـميا يكمن خلف خطوات بنائيـة جديدة في المفاجـئات الطارئة. والخطوة الطارئة ينظر إلـيها نظرة أفضل بوصفهـا تغيـرا كيفـيا للاتجاه، أو نقطة حول دقـيقة في مجري الحوادث. ولايكـون هناك بهذا المعنى الكسر المتقـطع الموجود في حالـة الهوة gap أو الفـجـوة hiatus وقـد يقـال عندئذ : انه من خـلال النواتج يكون هناك اتصال في الـتقـدم،ومن خلال المفـاجئـات الطارئة يكون هناك تقدم في الأتصال»(١).

وتلك هي الحال مع كل فرد من الموجودات البشرية،فالفرد طوال حياته لايحمل برنامجا جـاهزا معدا من قبل في الماضي، إذ لوصّح ذلك لكان الجـهد الأخلاقي كله عقيـما مجدبا.وليس مـقنعا أن تقول أن الإنسان ـ من وجهـة نظرمطلقة ultimate ـ ينبـغي أن ينظر إليـه في هـوية مع الواقع الأزلي لأنه لحـظة من لحـظات هذا الـواقع الأزلي، حتي أن الانجـاز اللامتناهي للواقع هو نفـسه انجازه الخـاص اللامتناهي،وأنه يمكن أن ينظر إليه لا علي أنـه طبيعة مطبـوعة natura naturata بل علي أنه طبـيعـة طابعة natura naturans أعنى لا علي أنه عالـم معبر عنه بل علي أنه عالم يعبر عن نفسه ـ أقول ليس مقنعا أن نـقول ذلك لكي تنفذ القدرة علي الخلق عند الإنسان لأنه حتي ولو سلمنا بذلك كله فسـوف يبقي مع ذلك أن «الطبيعة الطابعة» نـفسها يمكن أن تظهر ما هوكامن بالعقل فحسب، لكنها لايمكن أن تخلق شيئا جديدا.

٢٢ـ إذا كانت ماهية كل شيء محددة تحديدا قاطعا فكيف يمكن أن يكون هناك تطور علي الإطلاق؟ أن كل مـايمكن أن نـتوقـعـه في هذه الحـالة هو عـالم اسـبنوزا الموجود منذ الأزل وينفي نفسه في سلسلةمن التحولات لـكن بلا جدة حقيقية. لكن الحياة ليست علي هذا النحوبل هي عملية ينبثق فـيها الجديد باستمرار، ولأنها جديدة فهي لايمكن التنبؤ بها . وتطور الفرد من مرحلة الطفـولة إلي مرحلة الرجولة لايعتمد علي مـجرد إعـادة ترتيب نفس العـناصر،أنه لايعـتـمد على التـسـاوي الرياضي بين شطري العلية، فالطفل من ناحية والرجل من ناحـية أخري لايمكن أن يساويارياضيا، لكن ذلك لايـعني أن المرحلة الأخـيـرة (الرجـولة) هي مـحـصلة المـرحلة الأولي

(١) س . ل . مورجان :«التطور الانبثاقي» ص٥ .

(الطفولة) . ومن هنا كان من الصواب تماما أن تقول أن الطفل هوأب الرجل. كما يقول المثل. فمرحلة الطفولة شرط ضروري لمرحلة الرجولة، والمشروطconditionate لايمكن تصور وجوده بدون الشرط condition لكن العكس غير صحيح . أننا لانستطيع في حالة نشاط الكائن الحي - ولانحتاج إلي ذلك - أن نستغني عن فكرة السببية لأن الحاضر مشروط بالضرورة بالماضي وهو شرط للمستقبل . ولقد سبق أن بينا أن الرابطة السببية التي يكون فيها الماضي ضرورياً لكنه ليس سببا كافيا والمستقبل نتيجة محتلة لكنه ليس نتيجة ضرورية - هذه الرابطة السببية لاتتناقص مع حرية الشخص.إذ يجب أن تفهم الحرية لابالمعنى السلبي فقط - أعني انعدام العائق - بل أيضاً بالمعنى الايجابي بمعني خلق شيء جديد.

ويفسر«برجسون Bergson» الحياة بأنها عملية خلاقة سواءأكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية .والنشاط الخلاق للكائن الحي يتضمن الفرضية فحينما وجدت الحياة وجدت معها الفرضية، والفرضيةلابد أن تتضمن الحرية. وحين رفض برجسون المذهب الغائى Finalism كما رفض المذهب الآلي Mechanism سواء بسواء علي اعتبار أن المذهبين صورتان للحتمية، فإنه لم ينكر بذلك الفرضية في الحياة، فالفرض لايتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض من الخارج: «انظر إلى الفعل الحي الذي تقوم به شجرة تغير أوراقها.. تجد أنها تكيف نفسهامع ظروف بيئتها،لابالاستجابة للمؤثرات المباشرة التي تؤثر فيها،لكن بالاستعداد مقدما لتغير الفصول، فهي لاتنتظر إلي أن يجيء الشتاء ويؤثر فيها، فتستجيب عندئذ لانخفاض درجة الحرارة فتخترع حماية لبراعمها الرقيقة ضد الصقيع، كلا، لكنها تبدل أوراقها وتشكل براعمها مقدما وعلي سبيل التوقع in anticipation فالمستقبل - في رأينا - أو الشتاء الذي لم يوجد بعد - يؤثر فيها في الوقت الحاضر» [1] .أو بالأحرى : الفرض الحالي يحدد الفعل الذي يبدو مناسبا.

---

(١) هـ . ولدن كار: «مشكلة حرية الإرادة» (مكتبة بنBenn'sLibrary ص ٤٨ - ٤٩ .

٢٣ـ هناك تشابه ملحوظ بين الحياةوالخلق الفني في المحافظة خلال مجرى التطور علي نمط معين من الوظيفة، فالكائن الحي في محافظته علي بقاء حياته لابد أن يعمل بطريقة تدعم حياته، وقل مثل ذلك في حالة الفنان فهولابد أن يحتفظ بموضوعه في ذهنه ويواجه المواقف المختلفة التي تظهر في تطور هذا الموضوع ـ بطريقة تخدم غرضه . ومن هنا فإن نمو الحياة :«ليس لونا من ألوانا الصناعة التي لايوظف انتاجها الا بعد نهاية فترة الصنع.أن الجنين الحي،أو الطفل الحي حين يخرج من البذرة الحية في مجري التطور، فإن الكائن يبقي واحدا لاقطعة آلية في دور التكوين، بل بالأحرى انتاج جمالي يحتفظ بخصائص معينة، يشبه البناء المادي والنحوي للقصيدة خلال فترة تكوينا.والتواجد العيني أو التعبير في حالة التأليف الجمالي لابد أن يحتفظ باستمرار بشكل معين. وهذا الشكل يتدعم خلال ظروف لانعرفها مقدما، وخلال مشكلات التعبير،التي توجد أمام الفنان في كل خطوة من خطوات التأليف..وهكذا فإن التطور الحيوي لا يمكن مقارنته ـ فيما يبدو ـ بالانتاج طبقاً لخطة موضوعة، وإنما يمكن مقارنته بالانتاج الجمالي الذي لايبدأ من شيء آخر سوى موضوع مختار ووسيلة للتعبير تنتج اجابات لمشكلاتها كلما ظهرت»[1].الحرية التي ندافع عنها هي حرية الخلق،حرية الانبثاق من الماضي المتراكم إلي الجدة التي لايمكن التنبؤ بها، ونحن ـ خلافا لما يقول اسبنوزا ـ لانعتقد أن الحرية التي يشعر بها الإنسان هي وهمه الخاص. أن الوهم يكمن في الحالات التي نظن فيها خطأ أن أفعالنا محددة تحديدا داخليا معتمدين علي النظر إلي أفعالنا الماضية ورؤيتها كحلقات في سلسلة ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا.أننا ـ شأننا شأن جميع الكائنات الحية ـ ننتبه باستمرار، وبين الحين والآخر نختار فعلا معينا نعبر به عن أنفسنا ،وكما يقول «برجسون» في عبارة مشهورة أننا ننتفخ بما ضينا مثل كرة الثلج التي تتضخم حين تتدجرح ويلتف الجليد حولها، ففي كل لحظة من لحظات حياتنا ننتقي شيئا معينا من الموضوعات الممكة التي نجدها أمامنا،ونحن بانتفائنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا.

---

(١) ن.ب. ستالكنشت Stalknecht :«فكرة برجسون عن الخلق» ص ٦١ ـ ٦٢ .

وحين ننظر إلى الوراء، إلي أفعالنا التي حققناها يبدو كل منها علي أنه مقيد بالفعل الذي سبقه . لهذا ترانا ننظر إلي سلسلة المقدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا،وهكذا نظن أن كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من الخارج،لكن الواقع أننا نحن أنفسنا هذا الماضي ،ونحن نحقق كل فعل من أفعالنا بدرجة من الحرية كل في لحظته بوصفه حاضرنا في لحظة هذا الفعل .أما حين ننظر إلي أفعالنا الماضية علي أنها «أحداث مضت» فأننا في هذه الحالة ننظر إليها من الخارج لا من الداخل،أعني كمتفرجين لا كفاعلين.وذلك يشبه بالضبط النظر إلي قصيدة من القصائد بمعزل عن النشاط الخالق الذي تتضمنه هذه القصيدة،أعني النظر إليها كبناء لغوي مكون من مجموعة من الكلمات.

٢٤ـ أن كل لحظة في تاريخ شخصية الإنسان هي شيء جديد يضاف إلي ما هوموجود بالفعل، كل لحظة في حياة الإنسان ـ لاسيما أفعاله الإرادية ـ تشبه انتاج الفنان الذي لايستطيع أي فرد حتي ولا الفنان نفسه ـ فيما يتعلق بتفصيلات الانتاج ـ أن يتنبأ بشكلها الدقيق ـ :«لأن التنبؤ بها يعني انتاجها قبل أن تنتج ـ وهو فرض محال لأنه يهدم نفسه بنفسه»(١).

وسلوك الإنسان لايمكن التنبؤ به لأن شخصيته ليست شيئاً ثابتا محددا مرة واحدة وإلي الأبد:والا فأين يمكن يا تري أن نجد تلك اللحظة التي نستطيع أن نقول أن شخصية الفرد سوف تتوقف عندها من الآن فصاعدا..؟

لا وجود لمثل هذه اللحظة لأن شخصية الفرد تظل في حالة تكوين مستمر طوال حياته،و هذا هو السبب في أن فرديته لاتكتمل أبدا، ومعرفة شخصية إنسان ما تعني معرفة حياته كلها.ومن هنا فإنك لن تستطيع أن تستخدم معلوماتك عن شخصيته كمعطيات تستدل منها علي مستقبله لأنه في اللحظة التي تعرف فيها كل شيء عن شخصية الفرد بحيث لايمكن أن ينضاف إليها جديد فإن هذا الفرد لن يستمر بعد ذلك في الوجود : «هل يستطيع أحد أن يؤكد ـ حتي من الناحية العقلية ـ

---

(١) هنري برجسون «التطور الخالق»ترجمة أرثر ميتشل ص ٧

أنه من الممكن أن يتنبأ بأنه هونفسه، دع عنك أن يتنبأ لغيره ـ سوف يفكر في كذا وكذا،وسوف يفعل كيت وكيت في الأسبوع القادم.أن القيام بمثل هذا التنبؤ لابد أن يستغرق أسبوعا كاملا لأنك لن تستطيع أن تحذف أية فكرة أو أي سلوك يتم خلال هذاالأسبوع ،ولايمكن لمعدل السير أن يزيد ما لم تكن هناك زيادة مماثلة في سرعة العالم كله .ولهذا فسوف نجد أنفسنا بالضبط حيث كنا من قبل .ومن هنا فإن ما يسمي بالتنبؤ لابد أن يكون بعد وقوع الحدث..»[١]. ولهذا كان التنبؤالذى لايخطىء بالسلوك المقبل مستحيلا لأن المعطيات المزعومة للتنبؤ هي مما لا يمكن الحصول عليه إلا بعد وقوع الحدث: «إذا ما شاء لنا عما إذا كان في استطاعة المرء.أن يتنبأ بالفعل الأخير طالما أنه عرف المقدمات وعرف قيمتها علي حد سواء ـ هو تسليم بالأمر قبل البرهنة عليه . لأننا ننسى أننا ليس في استطاعتنا أن نعرف قيمة المقدمات دون أن نعرف الفعل الأخير، وهو الأمر الوحيد الذى ليس معروفاً بعد» [٢].والواقع أن «القول بأن صديقا ما ـ في ظروف معينة ـ من المرجح جدا أن يسلك علي هذا النحو المعين، لا يعنى التنبؤ بسلوك هذا الصديق في المستقبل بقدر ما يعنى إصدار حكم معين علي شخصية الحاضرة أو بعبارة أخرى إصدارحكم علي ماضيه»[٣].

٢٥ـ في استطاعتنا أن نتنبأ فحسب بواقعة من الوقائع، وحتى الواقعة يمكن التنبؤ بها لا طريقة لاتخطىء، بل بسبب تعقد شروطها Condition ـ في حدود الترجيح. أما الفعل فهو بطبيعته الخاصة ذاتها لا يمكن التنبؤ به،فالوقائع توجد فى الزمان والزمان، هنالافرق فيه بين اللحظة الأولي واللحظة الأخيرة. بينما الفعل يحتاج إلي ديمومة ولايمكن أن نقتطع منه لحظة واحدة دون أن تغير من طبيعته.ومن هنا فإننا نستطيع أن ننظر إلي ماضينا علي أنه واقعة من الوقائع الموجودة في الزمان .لهذا يمكن استرجاعه كله في لحظة واحدة. أما مستقبلنا فهو فعل لا يمكن أن يعيش في

---

(١) جميس وورد :«مملكة الغايات» ص ٢٩٨ .

(٢) هـ.برجسون : «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل .برجسون ص ١٩٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٣٨ .

الخيال أقل من ديمومته الضرورية.«حين نستعيد في ذهننا الماضى، أعنى سلسلة الأفعال التي تمت فأننا دائما نختصرها دون أن نهدم طبيعة الحدث الذي يهمنا،والسبب هو أننا نعرفه بالفعل،ذلك لأن الحالة النفسية ـ حين تصل إلي نهاية التقدم Progrès الذي يكون وجودها نفسه ـ تصبح شيئاً في استطاعة المرء أن يصوره لنفسه كله في لحظة واحدة. هنا نجد أنفسنا في موقف شبيه بموقف عالم الفلك حين يدرك بلمحة خاطفة المحور الذي سيحتاج الكوكب إلي عدة سنين لكي يعبره .والواقع أن التنبؤ الفلكي يجب أن يقارن باسترجاع الحالة الشعورية الماضية لا أن يقارن بتوقع حالة المستقبل .لكنا حين نحدد الحالة الشعورية المقبلة.فأننا لانستطيع النظر إلى المقدمات كأشياء في حالة ساكنة، بل أننا لا بد أن ننظر إليها كعمليات في وضع ديناميكي..ومن ثم فأننا لن نستطيع بعد ذلك أن نختصر الديمومة المقبلة لكي نصور أجزاءها أمامنا فالشخص مضطر أن يعيش أو أن يحيا هذه الديمومة بينما هي تتكشف» [١].

والمثل الذي يقول :«لاتحكم علي شخص ما حتي يتفعل شيئا» مثل صحيح،فالشخص هنا فاعل يسلك سلوكا معينا فيحقق ذاته في هذا السلوك . أما إذا نظرنا إلى هذا الشخص على أنه واقعة فلن نجد ما يدعونا إلى الانتظار حتي يسلك سلوك معيناً: لسنا في حاجة ـ مثلاـ إلي أن ننتظر حتي يفعل شيئا ما لكي نقول أنه ولد من أبوين معينين،أو أنه ولد في التاريخ الفلاني، أو البلد الفلانى.. إلخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم في الاحصاء والحساب مثلها مثل جميع تلك الوقائع الموجودة في الطبيعة،لكن الفعل أعنى فعل الإرادة ـ فهو شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف.

٢٦ـ المستقبل ـ كمستقبل ـ هو عالم الإمكانيات غير المحددة، ويتضح من ذلك أن المستقبل المتنبأ به ليس مستقبلا بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، لأن التنبؤ يعنى النظر إليه على أنه شيء قد تم وانتهى وهو بذلك ينتمى إلى الماضى الذى استخرج منه بطريقة تحليلية، وهو لأنه ينتمي إلى الماضى فهو لا يمكن أن يكون حرا. والمحاولات

---

(١) هـ برجسون «الزمان والإرادة احرة» ترجمة برجسون ص١٩٧ ـ ١٩٨ .

التى بذلت للتـوفيق بين العلم الآلهى الشـامل وبين الحرية الإنسـانية لم تتـوقف علي الإطلاق ولـم تنجح علي الإطلاق أيضـاً. وهذه المحاولات مـحكوم عليها بـالفشل لأن الأطراف التي تحاول التوفيق بينها هي ـ أولاـ لا يمكن التـوفيق بينها، ومهما يكن من شيء فإن علينا الآن أن نعرض لمناقشة بعض هذه المحاولات:

٢٧ـ يقال أحيـانا أن العلم الآلهي الشامل لايعنى بالضرورة حتـمية ارادتنا. لأنه إذا ما كـان العلم السابق بأن شـيئا مـا سيحـدث يجعله يحدث، لـكان معني هذا أن المعـرفة بوجـود شيء ما تجـعله يوجـد. فأنا مـثلا أعلم أن الـسمـاء تمطر في اللحظة الحاضرة، لكن من الواضح أن علمي ليس هو الذي جعل السماء تمطر بل أن العكس هو الصحيح: فأنا أعلم أنها تمطر لأنهـا تمطر في الواقع.وبالمثل فلو أننى عرفت مقدما أن حلول الليل سوف يكون بعد خمس ساعات فهل يكون علمى السابق هو الذي أحدث حلول المسـاء..؟ العكس هوالصحيح : فـلأن الدنيا سوف تكون ظلامـا بعد خمس سـاعات فـأننى أعرف ذلك مقـدما:فلا المـعرفة الإنسـانية السابـقة، ولاالعلم الالهي السابق هو الذي يسبب مايحدث في المستقبل.

لكن هذا القـول يعنى أننا نرفـض أمرين هامين: فهـو يعنى أولاً: أننا نتـجـاهل الواقعة التي سبق أن أشرنا إليهـا. وهى أن النوع الفلكى من العلم السابق ليس معرفة سابقـة بالمعنى الحـقيقـى.وهو يعنى ثانياً: أننا نغض الطـرف عن التفـرقة الحيـوية بين الماضى من ناحيـة والمستقبل من ناحـية أخرى . فالماضى هو واقعـة تمت وانتهت ولا يتأثر وجودها بمعرفتي لها، لكن المستقـبل بمعناه الحقيقى شيء مختلف عن ذلك تماما لأنه انتقائى ولو أننى عرفته مقدما فأننى بذلك أنكر انتقاءه وأحرمه من ماهية المستقبل futurity ،وفى اللحظة التي نـسلم فيـهـا بالتشـعب الممكن لحـوادث المسـتقـبل إلي شعـبتين . فإننا لابد أننتـهي إلي النتيجـة القائلة بأنه لايمكن أن نستـدل ـ بيقين ـ من الحاضر والماضي وهماوحدهما المعروفان .فالاستدلال يظل غير يقيني. ومن هنا فإننا إذا لـم ننكر العلم الآلهي الشامل فـإننا سنضطر إلي التسليم بأن مجـري الحوادث في المستقبل ضروري وغير حر.

٢٨ـ ولايفيد في شيء أن نفترض أن الله يوجد في «آن» أبدي، وأن الماضي والستقبل عنده حاضر. ولهذه النتيجة «يؤكد يؤثيوس Boethius أنه على الرغم من أن الماضى ليس ماضيا أمام الله ولا المستقبل مستقبلا عنده، بل الزمان كله حاضر، فإن معرفة الله تتضمن مع ذلك «الأماكن اللامتناهية للزمان الحاضر والماضي إذا ما نظرنا إلي الأشياء كما لوكانت كلهاالآن تامة ومنتهية». ـ وهو تصور ربما أمكن تفسيره بأنه يعني أن الماضي لايتذكره الله كلا ولا هو يتوقع المستقبل، وإنما الماضي والستقبل مدركان لديه في آن واحد بينما يظل كل منهما يعقب الآخر، وهو تصور يشبه تماما فكرة الحاضر الرواغ اللامتناهي» [1] لكن هل يمكن للكل أن يدرك معا ما لم يكن جاهزاً بأسره أووجودا كله؟ وإذا كان هذا الكل نتاجا تاما منتهيا فأين يمكن أن يقع خلق الموجودات البشرية الفاعلة..؟ إننا بدون أن نفترض أن هذه الموجودات الفاعلة هي نفسها خلافة، فإن هذه الموجودات لايمكن أبدا أن تصل إلى فكرة أنهامخوقات :«يمكن أن يكون الله قد عمل الإنسان علي صورته، لكن هذه الصورة ذاتها هي التي تبرر للناس العودة إلى الله بوصفه صانعهم »[2] .وفضلا على ذلك فإن فكرة «الحاضر الروآغ Specious present» يبدوأنها لاتتفق مع فكرة الأبدية eternity لأن العناصر التي يتكون منها «ما قبل» و«ما بعد» فى «الحاضر الرواغ» لابد أن تكون في تدفق متصل وتيار مستمر وإلا فلن يتحقق التتالي . فالحاضر الرواغ لابد له أن يتقدم نحو المستقبل باستمرار: فأين يمكن أن يوجد مثل هذا المستقبل بالنسبة لحاضر رواغ لامتناه ..؟

٢٩ـ وبرنجل باتيسون Pringle Pattison يقترح فكرة زئبقية subtler أكثر من فكرة «الآن الأبدى eternal now» وهى فكرة أقامها على غرار الفن «ها هنا لايوجد شيء اسمه حادث منفصل، بل هنا حاضر فحسب. أن كل شيء يحدث فى المأساة العظيمة هو جزء عضوي من الكل. والمنظر الذي يحدث علي المسرح في أية لحظة يعتمد في معناه علي كل ماحدث من قبل، ونحن نستشعر فيه الأحداث التي سوف

(١) هـ . ف .فكرة الأزلية Aeternitas » ص ٢٥ .

(٢) جيمس وورد J. ward «عالم الغايات» الطبعة الأولى ص ٢٧١ .

تقع في المستقبل.ونحن حين نقرأ ـ أو نشاهد ـ مسرحية ما لأول مرة، وسير الأحداث مـجهـول لنا، هذا المعني لتـماسك الكل،العلم السـابق لمصير أزلي يظهـر نفسـه في مشاهد فردية ـ في كلة أولمحة ـ ينمو طبيـعيا كلما تقدمنا، ويصل إلي أقصي مداه في الشدة حين نقـترب من الخـاتمة. أما في حالة المأسـاة الأغريقـية حيث كـان الأساس الأسطوري مألوفـا لدي النظارة.. فإننا نجد هذا الإدراك لمعني الكل كشيء مـتسق مع الحوادث الجـزئية موجـودا أمام القارىء أو المشـاهد للمسـرحية منذ البـداية.. الحالة الأولي ـ حـيث تتكشف النهـاية أامنا تدريـجا .كلمـاتقـدمنا ـ تعـرض علينامـوقـفنا البشري المتناهي أمام المستقبل أما الحالة الثانية التي ربما أفترضناأنها تنتج حالة الشاعر أو الموسيقي الأصيل،ربماكانت أقرب شبيه لدينا للإدراك الآلهي لما هو زماني» [1].

وفكرة الإدراك الآلهي هذه للكل بطريقة الفنان الذي يكون موضوع انتاجه ماثلا أمام ذهنه، هي فـكرة يمكن قبولهـا بشرط أن نسلّم بأن الخـالق لايري تفاصـيل خلقه بلمحـة واحدة. فالمشكلات تتـولد في مجري الـتعبيـر عن الفكرة الرئيسـية وفي كل مشكلة مـنبثقـة يتم الاختيـار والتقـرير .فالخلق الفني هو نمولايري فـيه الفنان نفـسه تفصـيلات المستقـبل: فالشاعر مـثلا لا يكون لديه شيء في البداية الا الفكرة المنتـجة لقـصـيـدة generative والجهـد الذي يساعده في خلق القـصيدة هولون من جـهد الانتباه، فهو يضع الفكرة التي يريد التعـبير عنها أمام ذهنه، وهكذا يسمح للأقطار أن تأتي وتتلامس بعضها مع بعض حتي تجدالفكرة المنتجة تعبيرا مقنعا ترضي عن.

وفكرة الخلق هذه،أعني فكرة أن اللـه بوصفـه فنانايعبـر عن نفسـه تدريجيـا في نهاية أو غاية End موجودة في ذهنه ـ أقول أن هذه الفكرة ـ يقينا ـ تكفل حرية الله كما تكفل حـرية الموجودات البشرية الفاعلة. فـالموجودات البشرية الفاعـة في فعلها الحر لاتسير علي أية خطة موضوعة لكنها كلها مجموعة من الفنانين الخالصين الذين ينظرون في نفس الاتجاه،ويتبعون مدرسة واحدة لكن كلا منهم يعبر عن نفسه بحرية. «مخلوقـات الله ليست مواد صناعيـة،وإذا كان لابد أن يكون لدينا شخـصية figure

(١) سيت برجل باتيسون :«فكرة الله» الطبعة الأولى ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .

لتمثل ما هو متعال بالنسبة لنا تماما،فإن شخصية الخالق الحي أكثر صلاحية بكثير من الصلصال المعجون ..ويمكن إذن أن يوافق فيلسوف الكثرة علي أن الله والأساس الوحيد الذي يجعل العالم يتطور، لكنه لايمكن أن يوافق علي أن الله.. قد حدد «قبل أساس العال» كل ما سوف يحدث فيه في المستقبل،لأن معني ذلك ألا يحدث فيه شيد حقيقي علي الإطلاق» (١).

٣٠ـ والواقع أننا إذا ما أخذنا بافتراض العلم بكل شيء omniscient فإننا سوف نعجز عن معرفة كيف يمكن أن يوجد حل علي الإطلاق لمشكلة الشر.وإذا ما أخذنا بهذا الافتراض فسوف يكون من المستحيل أن نفسر الجهد الأخلاقي تفسيرا مقناعا.ولقد أثار «بليـنبرج» Blyenbergh هذه المشكلة وناقشها في مراسلاته مع «اسبنوزا» (٢) وذهب إلي أن الله هو الذي يحدد الخير والشر علي السواء،وبالتالي فهو أما أنه يعرف ما سيحدث وأما أن يكون غير كامل.ولقد أجاب اسبنوزا في رده علي «بلينبرج» محاولا أن يفسر الشر بأنه ليس شيئا إيجابيا ،فما نسميه شرا هو عدم privationلحالة أكثركمالا بالنسبة لفهمنا لابالنسبة لفهم الله. فالشر لايوجد الا للإنسان الذي لايكون العدم عنده هونفسه السلب، لكنه لايوجد بالنسبة لله الذي عنده العدم البشري human privaton هو السلب. العدم بالنسبة لله ليس فعل الحرمانdepriving لكنه نقص بسيط،أوسلب.ونحن نستنبط من تعريفات عامة ـ فنحن مثا نقدم للإنسان تعريفا عاما،ثم نحكم علي كل فرد وفقا لهذا التعريف، لكن الله لايتوصر الأشياء تصويرا تجريدياولا يضع تعريفات عامة يحكم علي أساسها بأن هذا الفرد خير وذاك شرير . وما هو غير الهي يعبر عن طبيعة الله مثل ما هو الهي لكنهما لا يتساويات بذلك، لأن الخير سوف يستمتع بغبطة الخير فيما لن يستمتع بهاالأول.والشخص الأعمي ينظر إليه علي أنه محروم من البصر إذاما قورن بغيره من الناس، أما من وجهة النظر الآلهية فهو ليس محروما من البصر أكثر مما يحرم

(١) جيمس وورد :«مملكة الغايات» ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ .

(٢) قارن مراسلات اسبنوزا ترجمة أ. ولف A .Wolf ..

منها الحجر. وحين أمر الله آدم ألا يلمس الثمرة المحرمة، كشف عن نتائج العمل ليجعل معرفته - لا ارادته - أكثر كمالا، فهو لكي يجعل إرادته اكثر كمالا فقد كان عليه بالمثل أن يمنح الدائرة خصائص الكرة sphere.

ومع ذلك فإن المشكلات التي أثارها «بلينبرج» لم تجد لها حلا، ونحن هنا معنيون بالجهد الأخلاقي، فإذا كان من المستحيل أن أجعل ارادتي أكثر كمالا فسوف يصبح الجهد الأخلاقي عقيما مجدبا. ومن التناقض أن نقول أن الله أمرنا أن نفعل كذا وكذا لكنه مع ذلك لم يمنحنا ماهية تناسب هذه الأفعال التى يأمرنا بفعلها.

والواقع أن مثل هذا التصور للعالم الذي يقول به اسبنوزا، سوف يؤدي بنا إلي الأحراج المنطقي dilemma الذي أشار إليه «وليم جيمس» بصدد حكم الندم judgement of regret أو الأسف الذي يصدره الفاعل بعد اقترافه لما قد نعتبره شرا: «فحكم الأسف أوالندم يحكم علي القتل بأنه شيء قبيح، وحين نقول عن شيء ما أنه قبيح فإن ذلك يعني أن هذا الشيء ينبغي ألايكون، وأن شيئاً آخر ينبغي أن يحل محله. والمذهب الجبري بأنكاره أن شيئاً آخر كان يمكن أن يقع بدلا من الفعل الذي حدث - فإنه يحدد العالم بأنه المكان الذي يستحيل أن يوجد فيه ما ينبغي أن يكون. وبعبارة أخرى يعتبر العالم أشبه ما يكون بكائن عضوي أصيب تركيبه بفساد لايمكن علاجه أو بخلل لايمكن اصلاحه ..والمذهب الجبري يؤدي بنا إلي القول بأن أحكامنا من الأسف أو الندم خاطئة لأنها متشائمة حيث أنها تتضمن أن ما هو مستحيل ينبغي مع ذلك أن يوجد . لكن ما الذي نقوله حول أحكام الأسف ذاتها..؟ إذا كانت خاطئة فكان بنبغي أن تحل محلها أحكام أخري، لكن لاشيء يمكن أن يحل محلها لأن الضرورة اقتضت وجودها. وهكذا يبقي العالم كما كان من قبل أعنى مكانا يستحيل فيه وجود ما ينبغي أن يكون»(١).

٣١- ولقد وجد «وليم جيمس» (٢) في دفاعه عن الحرية البشرية أنه ليس ثمة تناقض بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية طالما سلمنا معه بأن الممكنات هي زيادة للموجودات الفعلية. فالله يعلم منذ الأزل جميع البدائل الممكنة في كل

-(١) ولم جيمس : « أرادة الاعتقاد» «الاحراج النطقي للمذهب الجبري» ص ١٦١ - ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٨٠ - ١٨١ .

موقف وهو مستعد لمواجهة البديل الذي علي وشك أن يوجد نتيجة للحرية البشريةبتلك الطريقة التي لابد أن تؤدي بالكل إلي الغاية المرسومة أو النهاية السليمة.وهو يوضح لنا ما يقصده بمثال لرجلين يلعبان أمام رقعة شطرنج أحدما لاعب مبتدئ والآخر خبير تماما في هذه اللعبة.واللاعب الماهر يريد أن يغلب ، وعلي الرغم من أنه لايستطيع أن يتنبأ بدقة بماسيقدم عليه اللاعب المتبدئ في كل حركة فإنه مع ذلك يعرف جميع الحركات الممكنة في كل موقف فعلي في مجري سير اللعبة، ويعرف مقدما كيف يواجه كل حركة من هذه الحركات ويقابلها بحركة منه تقوده إلى الاتجاه الذي يجعله في النهاية ينتصر علي خصمه. والآن دعنا نفترض أن اللاعب المبتدىء هوالفاعل البشري المتناهي، واللاعب الخبير الماهر هو الله اللامتناهي. ولقد كان الله ينوي منذ الأزل أن يخلق العالم ويقوده نحو غاية معينة. لكنه لم يقرر منذ البداية كل الخطوات المؤدية إلي هذه الغاية.ولابد أن تكون هناك في نقاط متنوعة من مجري التطور إمكانيات كثيرة أي أكثرمن إمكان واحد، وأيا ما كان الامكان الذي يتحول إلي حقيقة واقعة فإن الله بعرف ما الذي ينبغي عليه أن يفعله عند التشعب التالي حتي يحفظ الأشياء من أن تحيد عن النتيجة النهائية التي رسمها للعالم. وهذه الفكرة لابد أن تترك الموجودات البشرية الفاعلة حرة في أن تسلك عند كل نقط خطا ممكنا من الفعل الذي نختاره، كماأنها لابد أن تسمح في نفس الوقت بالعلم الآلهي السابق للمكنات اللامتناهي وبالطريقة التي يواجه بها المواقف الفعلية . وهكذا فإن الخالق ليس من الضروري أن يعرف تفاصيل جميع الوقائع الفعلية حتي تقع بالفعل،ومعرفة الله بالعالم لابد أن تكون في أي وقت معرفة بالوقائع من ناحية وبالممكنات من ناحيةأخري، تماما كما هو الشأن في معرفة الإنسان في أية لحظة.

ويمكن الاعتراض علي هذه الوجهة من النظر بالقول بأن الله حين يواجه موقفا فعليا بحركة مناسبة تجعل تحقيق الغاية مؤكدا ، فإنه لابد له أن يقود العالم كله إلي مجري معين يتطلبه هذا الموقف . لكن بقية العالم ـ أعني بقية العالم بغض النظر عن الفاعل الذي قوبل فعله علي هذا النحو بالحركة الالهية ـ يشمل موجودات بشرية فاعلة أخري لها إرادة .يمكن أن يحدث أنه في نفس الوقت الذي يرتب فيه الله

لمقابلة الموقف المنبثق بحركة مناسبة ـ في نفس هذا الوقت يختار أنسان آخر لفعله بديلا لا يتفق مع الترتيب الالهي .في هذه الحالة: أما أن يستمر الله في ترتيبه وبذلك يحرم هذا الشخص الأخير من حريته، وأما أن يترك حرية هذا الشخص كما هي ويظسل هو نفسه عاجزا عن مواجهة واحباط فعل الفاعل الأول.

٣٢ـ خذ ما شئت من محاولات لحل مشكلة العلاقة بين العمل الآلهي الكلي والحرية البشرية ،وسوف تجد ـ يقينا ـ أنها محاولات فاشلة والسبب ببساطة أنها تحاول ما هو مستحيل استحالة أولية apriori ومصدر المغالطة يكمن في الافتراض الذي يناقض نفسه والذي يقول أن العالم هوفي آن واحد واقعة تامة وفعل متطور، في حين أن افتراض أحدهما لابد أن يعني ـ بالضرورة ـ أنكار الآخر،فإذا كان المطلق حقيقة واقعة فلابد أن يكون النسبي وهماوالعكس صحيح أيضاً . فلو كان «وجود Becoming» فلا بد ألا يكون «صيرورة Being» وإذا كان «صيرورة» فلايمكن أن يكون «وجود».

حقا أن كثيرا من عظماء الفلاسفة قد أخذوا بالاعتقاد القائل بأن الوجود أسمي من الصيرورة،وأن الثبات أعلي من التغير .ولابد أن يكون الواقع Reality عند هؤلاء الفلاسفة: الواحد الذي لايتغيرولهذا أعلنوا أن الصيرورة غير حقيقية،وهي وهم، فالعقل لابد له أن يبحث وراء الصيرورة عن الواقع الحقيقي الثابت الذي يتحدي التغير فتلك هي الحقيقة، وهذه الحقيقية هي الصورة أو الماهية أوالتصور أو الفكرة.

غير أن وجهة النظر التي يأخذ بها هذا البحث هي أن أي تصور للحقيقة الثابتة ليس الا تجريدا يقوم به العقل البشري ، فالواقعيةFact هي دائما في صيرورة، ودائما في تغيربمعني الخلق المتصل لشيء جديد،وهذا يصدق في آن واحد علي العالم وعلي أفراد الموجودات الحية. والفكرة الرياضية عن اللامتناهي في الصغر infinitesimal تزيل مفارقة أن يكون الشيء هو نفسه ومع ذلك فهو آخذ في النمو التحول إلي شيء آخر،مفارقة الهوية التي لايمكن أن تبقي الا من حيث محافظتها علي التغير.وأي تصورلواقع ثابت هو تصوير سيء للمجري المتغير الحقيقي للطبيعة والحياة .

فالوجود الحي هو في حركة متصلة ، ومحاولة فهم الحياة عن طريق التصورات يعني أيقاف هذه الحركة، وهناك حقيقة في الملاحظة التي تقول أننا نعيش المستقبل وتفهم الماضي، والتصورات الثابتة بوصفها آراء قيلت بعدأن تمت الواقعة هي تصورات تراجعة وارتدادية.

retrospective and post mortem

والمفارقة التي يتضمنها الافتراض القائل بأن هناك علما سابقا بالمستقبل. وأن هناك ـ في نفس الوقت ـ جدة حقيقية تخلق في المستقبل يمكن فقط أن تزول لو أننا قطعنا الأطراف غير الحقيقية لكليهما،بحيث نبقي فقط علي الأطراف الحقيقية فيهما. والأطراف غي الحقيقية فيهما هي الكمال الذي لايمكن أن يتغير، الوجود المطلق الابدي الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل جميعا. فإذا كان المطلق واقعة حقيقية فلا بد أن يكتفي بذاته self -sufficient أي أنه إذا كان واقعة فهو لايمكن أن يتطور ولا أن يعمل.

والكون الذي نعيش فيه ليس كاملا،وبسبب عناصر النقص ذاتها يستمر في عملية خلق صور جديدة لكي يتحرك نحو الكمال فالوجود الكامل هو في حالة تكوين ولايمكن أن يكون مصنوعا أومعد أبدا، وعملية تكوينه تتجلي في الابتكار الخلاق لأفراد الموجودات الحية.

أننا نعيش في عالم الأفعال والمعاناة، في عالم النجاح والفشل، في عالم الحب والكراهية، عالم الحاجات والرغبات والآمال. أما إذا نظرنا إلي العالم علي أنه مطلق فلن يوجد فيه شيء من هذا القبيل، لأن هذه الأمور جميعا تنتمي إلى العالم النسبي حيث توجد خبراتنا وتجاربنا المتناهية.نحن نعيش في عالم لايوجد فيه شيء ساكن بحيث لايكون له تاريخ، في حين أن العالم لو كان مطلقا فلا بد أن يكون بلا زمان وبلا أي تاريخ : «حيث يأخذني المطلق.. أظهر مع كل شيء آخرفي مجال معرفته الكاملة، وكلما أخذت نفسي، أظهر بدون معظم معرفته (أي معرفة المطلق) ومن جهلي : فالجهل يفرخ لي: الخطأ، والتعجب،وسوء الطالع، والألم، فأعاني من هذه النتائج ، والمطلق يعرف بالطبع هذه الأشياء لأنه يعرفني ويعرف آلامي،لكنه هو

نفسه لايتألم .وهو لايمكن أن يكون جاهلا، لأن معرفته بكل سؤال تسيرم تأنية معمعرفته بكل جواب . وهو لايمكن أن يكون صبورا لأنه لاينتظر شيئاً، فكل شيء موجود لديه دفعة واحدة . وهو لايمكن أن يندهش كما أنه لايمكن أن يكون مذنبا. ولايمكن أن تقال عليه صفة ترتبط بالتتالي لأنه كلي الحضور وهوما هو عليه علي الدوام»[1].

حين نتحقق من أن المفارقة في مشكلة العلاقة بين العلم الالهي الشامل والحرية البشرية تنشأ من القول بأن مثل هذا الافتراض المركب فرض مستحيل، وحين نتحقق من أن هذه المفارقة لايمكن أن تزول الا بأن ننكر واحدا من اثنين: أما المطلق الذي يشمل كل شيء، وأما العالم النسبي المتغير الذي نعيش فيه ـ إذا تحققنا من هذا كله بدا الاختيار واضحا:«المادة أم الذهن، لقد ظهر الواقع أمامنا كصيرورة دائمة. هويصنع نفسه أو لا يصنع نفسه، لكنه ليس شيئا معدا علي الإطلاق»[2].

٣٣ـ يتضح من ذلك أن حرية الجبر الذاتي ننسبها للإنسان لاتشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه، فمن الطبيعي ألانتحدث عن وجوده الذي بدونه لايمكن أن يكون لا حرا ولا مجبرا،لأنه أية صفة تنُسب إليه لابد أن يسبقها التسليم بأن الإنسان موجود فوجوده شرط سابق لحريته، وعلي ذلك فالقول بأن وجوده واقعة معطاة لايمكن أن يتخذ كدليل ضد حريته.

يجمل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشري يمكن أن تنقسم إلي فئتين نطلق عليهما علي التوالي :«الحركات الآلية»و«الحركات الحيوية» .والأولى يمثلها حركة رجل يسقط من صخرة ناتئة علي شاطئ البحر فيهوي في الماء،فلتفسير سقوطه هذا لايلزمنا أن نفترض أن الرجل كائن حي، لأنه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر، أما حين يصعد الرجل قمة الجبل، فأنه عندئذ يفعل ما لا يستطيع أن

---

(١) وليم جيمس : «كون متعدد» ص ٣٩ .

(٢) هـ.برجسون :«التطور الخالق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٨٧ .

تفعله مادة ميتة تشبهه شكلاوحجما فهذه إذن حركة حيوية [1]. ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشري لاترتبط بهذا الجسم الامن حيث ما تلعبه طبيعة أي جسم مادي آخر في تحديد سلسلة الحوادث التي يتعرض لها. ومن ناحية أخرى فإن جميع الظواهر «الحيوية» للجسم البشري التي يهتم بها عالم الكيمياء أو الحياة أو وظائف الأعضاء تحددها طبيعة الكائن الحي بأوسع معني لهذه الكلمة بمعني أن أي كائن حي مكون علي نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة في جميع الظروف المختلفة، خذ مثلا فعل الوقوف «تجد أننا حين نقف تكون هناك بشائر خفيفة متصل للسقوط نحو هذاالجانب أو ذاك، وهذه الترنحات تكون باستمرار خاطفة ومصححة. لكن ذلك كله يحدث دون أن ندركه أو أن تكون لدينا فكرة عنه، فجسمنا يوازن نفسه دون أن يشعر وجودنا بذلك، ودون أن يكون لعقلنا دور ما»[2] غير أن هذه الأفعال تشير- فيما يبدو- إلي حرية الحياة بصفة عامة لا الي حرية الفرد اللهم الا من حيث اعتبار هذا الفرد ممثلا للحياة. ولقد كان للحياة خلال مجري التطور تركيبات عضوية لصور جزئية خاصة خلقتها لتعمل علي نحو معين. ولقد كانتا لحياة حرةفي تطورها الخالق.

يبقي أمامنا بعد ذلك الجانب السيكولوجي،وفي هذا الجانب نجد أن الأفعال الإرادية هي وحدها الأفعال الحرة بالمعني الدقيق لهذه الكلمة. وأنك لتجد من الجبريين أنفسهم من يُسلّم بأن الموجودات البشرية هي الاستثناء الوحيد للمبدأ الجبري الذي يسود جميع المجالات وأن خصائص الارادة هي وحدها المستثناة.

وعملية الإرادة تبدأ من الانتباه إلي فكرة معينة عن تغير ما وتنتهي بالتحقق الكامل لهذه الفكرة،وإذا نقص شيء ما في هذه العملية المتكاملة فإنها لاتسمي إرادة، لك إذاماتمت العمليةوتحقق التغير فلا بد أن تكون حرة علي الأقل بالمعني السلبي للحرية الذي يعني انعدام القهر الخارجي. والواقع أن عبارة «الإرادة المجبرة an impededwill» عبارة متناقضة لأن الإرادة لاتكون كذلك إلا إذا تمت العملية حتي نهايتها. وكما لاحظ «تيلور A.E. Taylor» بحق فإن كلمتي«الحرية» و«الإرادة» ليستا إلا الاسم السلبي والاسم الإيجابي لخاصية واحدة هي خاصية الفعل الذي

(١) ب . رسل :«موجز للفلسفة» الطبعة الأولى ص٢٨ - ٢٩ .

(٢) مس . شرنجتون:«طبيعة الإنسان» ص ١٧٥ .

نحقق به أغراضنا الخارجية في عالم الواقع. فأنا «أريد» حين يكون سلوكي الخارجي معبرا عن ذاتي وفي هذه الحالة نفسها أكون حرا. ومن هنا كانت الإرادة والحرية شيئا واحدا، لأن الإرادة التي نقول عنها أنها «ليست حرة» لابد أن تكون إرادة لا تترجم هدفي الخاص إلي عالم الواقع، وبالتالي فهي ليست إرادة علي الإطلاق.ومن ثم فالسؤال: هل نحن أحرار؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع في صيغة مساوية فقلنا: هل أردنا شيئا فقط .؟ وإذا ما وضع السؤال علي هذا النحو فسوف تتولي التجربة والخبرة الإجابة عنه إجابة مباشرة .إذ لاشك أنه كانت لدينا أغراض معينة في حياتنا،ولاشك أيضاً أننا ترجمنا هذه الأغراض إلي سلوك ،ومن هنا فإن الحرية ـ يقينا.. واقعة من وقائع الخبرة المباشرة .»[1].

إذا ما أراد شخص ما علي الإطلاق فإن إرادته لابد أن تكون حرة، لأن الإرادة هي التحقق الفعلي لفكرة تغير يراد إظهاره إلي الوجود، وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معني لقولنا أنها كانت معاقة أو ليست حرة ـ لكن الحرية ـ من ناحية أخرى ـ التي ننسبها هنا للفاعل ليست هي الحرية التي تعني انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، بل هي حرية الجبر الذاتي التي تربط الفعل المراد بسببه. وشخصية الفاعل هي السبب الضروري ـ وأن لم تكن السبب الكافي ـ للفعل المراد . وبعبارة أخري : الفعل المراد هو كما سبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة ـ لا الضرورية ـ لشخصية الفاعل، ومن ثم لحرية الفاعل. والشخصية ليست نتاجا تاما وكاملا وليست تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة وإلي الأبد، لكنها شيء حي متزايد، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية، وباضافتها يصبح الكل مختلفا عما كان وعما اعتاد أن يكون : «نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها.حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لاحد له،وهو التشابه الذي نجده أحيانا بين الفنان وانتاجه. ولايهم أن يقال بعدذلك أننا عندئذ نستسلم للأثر القوي الشامل لشخصيتنا: لأن شخصيتنا في النهاية هي نحن»[2].

---

(١) أ.أ . تيلور A.E. Taylor «أركان الميتافيزيقا» الطبعة الأولي ص ٣٦٥ .

(٢) هـ .برجسون :«الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ب . ل برجسون ،ص ١٧٢ .

مراجع البحث

١. الكتب

1) Aristotle - The Nicomachean Ethics, English Translation by F.H. Peters, 15th ed., (Kegan Paul).

2) _____ The metaphysics,English Translation by Hugh Tredennick, WiliamsHeinemann, The Loeb ClassicalLibrary).

3) _____ On The Soul, English Translation by W.S. Hett. (Wiliam Heineman, The Loeb Classica Library).

4) Aveling, F. - personality and Will, Camb.Univ. Press, The Contemporary Library of psychology), 1931 .

5)Bain , A. - Emotions and the Will,2 vols., 2nd ed., 9Congmans, Green and Co.), 1865 .

6) _____ : Mental and Mora LSciences, (Congmans, green, Co.,) 1868.

7) Bradley, F.H.__ The princplesoflogic, 2 Vols. 2 nd ed., (oxford University Press), 1928 .

8)______ Appearance and Reality, 2 nd ed., (The Clarendon Press), 1928.

9) _____ Ethical Studies, 2 nd ed., (The Clarendon press), 1927 .

10)_____ Collected Essays, 2 Vols., (The Clarendon Press), 1935.

11) Bergson, H. __ Time and Free Will,EnglisTranslations by F.L. Posgson, (Swan Sonnenschein andCo.),1910 .

12) ____ Creative Evolution, English Translation by Arthur Mitchell, (Macmillan and Co.), 1911.

13) ____ Mind- Energy' English Translation by H.W . Carr.

14) Bosanquet, B.__ The Principle of Indivuduality and Value (Macmilan and Co.), 1919 (The Gifford lectures for 1911).

15) Broad, C.D. the Mind and its place in Nature, Kegan Paul, International Library of Psych., philos., and Scientific method), 1925).

16)____ Five types of Ethical Theory, (Int. lib.of Psych. philos., and Scientific Method), 1930.

17) Caird , E. ___The Crtical philosophy of kant,Vol. 2., 2nd ed., 9James maclehose and Sons), 1909.
18) Caird, J. __ Spinoza, (Blackwood, Philosophical Classics for English Readers), 1888.
19) Carr, H.W. ___ Cogitans Cogitata, (Favil Press), 1930.
20) ____ The Philosophy of Change,(Macmillan and Co.),1914.
21)___the Free will problem, (Bennis Sixpenny Library, No. 29). 1928 .
22) Dewey, J. __ psychology,3rd ed . 1894.
23) Dingle, H. __ Through Science to Philosopy, (The Clarendon Press). 1937
24) Ewing, A.C. __ Idealism, A Critcal Servey, (methuen andCo.), 1937.
25) Gentile, G. __ The theory of mind as Pure Act, EnglishTranslation by H.W. Carr, (Macmillan and Co.) , 1922.
26) Hallett, H.F ___ Aeternitas, (The Clarenon Press), 1930 .
26) Hallett, H.F. __ Aeternitas, (The Clarendon Press), 1930 .
27) Hamiltion, W. __ lectures on metaphysics and logic.,edited by H.L. Mansel.
28) Hume, David __ A Treatise of Humannature,deited by Selby - Bigg, (The Claredon press), 1896 .
29) Huley,T. H. __ Collected Essays, (Macmillan, TheEversley Series), Vol. I,1912.
30) James , W. The Will to Believe (Congmans, Green and Co.), 1931 .
31)____ Principles of psychology. 2 Vols., Ist. ed. (Macmllan), 1890.
32) ____ A Pluralistic universe, (Longmans, Hibbert Lectures at Manchester College), 1909 .
33) _____ Essays Radical Empricism, edited by R.B . Penny, (Longmans),
34) Jevons, W.S. ____The princples of Science, (Macmillan and Co.), 1924 ed.

35) Joachm, H.H: theNature ofTruth(Frowde), 1906.
36) ____ A Study of The Ethiecs of Spnoza (The Claredon press), 1901 .
37) Johnson W.E. Logic,3Vols. (Camb. at the Univ. Press) 1940.
38) Kant:Critique of Pure Reason, Eng . Translation by F. max muller, 2 nd ed. (Macmillan andCo.) 1922 .
39) Laird, J. __ Problems of the Self, (Macmillans and Co.), 1917 .
40) Leibniz: The Monadology etc. Eng. Traslation With introduction and notes by Robert Latta, (The Clarendom Press) 1898.
41) ____ Discourse on metaphysics, Correspondence with Arnould and Monadology Eng., Translation by G. Montgomery, (Phlosophical classics Lib). 1937.
42) Locke, John __Essay Concerning Human understanding edited by A.C. Fraser (Black wood, Philos. Clamics), 1894 Another edition by Lock Ward and Co.
43) Mackenzie, J.S. :A Manual of Ethics, 3rd ed. (Univ. Correspondence College press), 1897 .
44) Maxwell, J.C. Theory of heat, (Congmans) , 1894 .
45) Mc Dougall,W. An introducton to Social Psychology 25th ed., (Methuen ad Co.), 1943.
46) Mill,J.S. __ A Systm of Logic 2 vols,6 the ed.,(Congmans), 1865.
47) ____ :Examination of Sir Hamilton's philosophy, (Longmans),1865.
48) Moore, G.E. philosophical Studies, (kegan Paul int. lib. of psych., Philos. and Scientific Method) 1922 .
49) morgan, C.L.Emergent Evolution, (Williams and Norgate,)1927.
50) _____ :Life,Mind and spirit (Williams and norgate)the Gifford leetmes for 1923) 1926 .
51) Plato: Phaedo,Engl. translation by Harold North Fowler (William Heinemann, the loeb. ClassicalLiberary).
52) Pollock, F.: Spinoza, his life and Philosophy, (keganpaul) 1880.
53) Pringle- Pattison, S. __ The Idea of God, (The Clarenidom

press te Gfford leetures for 1912 - 13). 1917 .

54) Rashdall, H.: The theory of Good and Evil, 2 vols (The Clarendon Press) 1907 .

55)Richardson,C.A.: Spiritual pluralism and Modern philosophy, (Camb, at tfe univ. press).1919 .

56) Ross, W.D. ___ The Right and the Good, (The Clarendon Press) 1930.

57) _____ :Aristotle,3rd. ed. (Methven and Co.)1937 .

58) Russell, B.: Mysticism and Logic 2 nd impression (longmans)1918.

59) _____ An Outline of Philosophy, (Allen and univin) 1917

60) _____ Philosophcal Essays, 1910.

61) _____ The Analysis of Mind (Allen and Univin lib. of Philosophy). 1921 .

62) _____ A Critical Exposition of the Phlosophy of Leibniz (Camb.at the Univ. Press) 1900 .

63) Sherrington,C. ___ Man On his Nature (Camb. at the Univ press), 1946. (The Gifford lectures for 1937 - 38).

64) Sidgwick, h. : The Methods of Ethics, 3re ed., (Macmillan andCo.), 1884

65) Spinoza ;Ethics ,Eng .Translation by W.Hale white, 1930.

66) _____ Correspondence,Eng. Trans by A Wolf (Allen and Union) 1927 .

67) Stallknecht, N.P. ___ Bergson's idea of Creation (A. Ph.D.dissertation presented to Princeton Unive), 1930 .

68) Stout, G.F.:Manual of psyehology, 3rd ed (The unv.Tutorial series), 1913.

69) Sully, J. __ Outlines of psychology (Longmans, Green and Co.) 1884.

70) Taylor, A.E:Elemets of Metaphysics 8th ed., (Methuen and Co.), 1927 .

71) _____ Plato, the Man and his work, 4th ed (Methuem and Co.), 1937 .

72) Ward, J. __ Naturalism andAgnosticism 2vols 2nd ed. (Adam and Charles Black), 1899.

73) ____ The Realm of Ends, 3rd. ed., (Comb. at the unive . press,the Gifford lectures for 1907-10) 1920 .

74) ____ Psycholgical Principles (Cam. Univ. press). 1918 .

75) Whitehead, A.N. Process and Reality, (Macmillan, The Gifford Lectures for 1927 -) 1929 .

76) Woodworth, R.S: Psychology, 15th ed.(Methuem and Co.) 1944 .

77) ____Contemporary Schools of psychology, (Methuen) 1913 .

ب ،الدوريات

1- MIND

* Bradley, F.H __ Is there any special Activity of Attention? "O.S., xi No. 43 , 1886 .

* ______ "on pleasre , pain, Desire, and volition" O.S. xiii, No. 49, 1888.

*______ " On Active Attention" n.S., xi,No. 41 , 1902 .

* ______ "the Definition of the Will (I)"N.S., XI, No. 44 , 1902.

*______ "The Definition of the Will(II)" N.S. xii No.46 , 1903.

*_______ "The Definition of the Will (III)" N.S. xiii No. 49 . 1904.

*Shand, A.F. "A Study of Involuntary Action", N.S. iv. no. 16 , 1895 . Ward,J". mr. F. h.Bradley's Analysis of Mind" O.S. xii No. 48, 1887 .

*_____ :"Attention and the Field of Consciousness" . O.S xii No, 1887 .

2 - Hibbert Journal.

* Poynting, J.H. "Psychical Law and Life" Vol. i, 1903.

3-Journal of Philosophical Studies.

* Michael kaye - "The Possiblity of Man's Freedom" 1927.

4 -Philosophical Review.

*Cunniham, G.Watts.. "Bergson'sConception of Duration"Vol. xxiii,1914 .

5 - Proceedings of the Aristotelian Society.
Carr, H.Wildon, "The Moment of Experience" 1915 - 16 .
6 - The Aristotelian SocvietySupplementaryVolumes
-Symposium: "Indeterminary and Indeterminism" Vol. x,1913.
By: C.D . Broad.
A.S. Eddington.
R.B.Braithwaite.
Symposium:"What is Action?" Vol. xvii, 1938 .
By; Prof. John Macmurray.
Dr. A. C. Ewing.
Prof. O.S . Franks.
7 - University of California Publications in philosophy
Paul Marhenke, The Constituents of the Mind" Vol. 19.
loeuvenberg, J."The Discernment of Mind Vol.19.
Lenzen, V.F. " Mind in observation," Vol.19 .
8 .. Psychologica Review.
Calkins,M. W, __ "Fact andIngerence" in Raymond.
wheeler's Doctrine of Will and Self - Activity,) 1921 .
Thurstone, L.L. "The Stimulus Response Fallacy in psychology."1923 .
9 .. The British journal of Psychology
Aveling, F. "The psychology ofConation and Volition", 1926 .
10.. Encyclopoedia Britannica.(1945)
Wolf, A. __Art. "Attention".

المشروع القومى للترجمة

العنوان	المؤلف	المترجم
١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة   والاس مارتن   ت : حياة جاسم محمد

٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها   بريجيت شيفر   ت : جمال عبد الرحيم

٣٨ – نقد الحداثة   آلن تورين   ت : أنور مغيث

٣٩ – الإغريق والحسد   بيتر والكوت   ت : منيرة كروان

٤٠ – قصائد حب   آن سكستون   ت : محمد عيد إبراهيم

٤١ – ما بعد المركزية الأوربية   بيتر جران   ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد

٤٢ – عالم ماك   بنجامين باربر   ت : أحمد محمود

٤٣ – اللهب المزدوج   أوكتافيو باث   ت : المهدى أخريف

٤٤ – بعد عدة أصياف   ألدوس هكسلى   ت : مارلين تادرس

٤٥ – التراث المغدور   روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين   ت : أحمد محمود

٤٦ – عشرون قصيدة حب   بابلو نيرودا   ت : محمود السيد على

٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)   رينيه ويليك   ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد

٤٨ – حضارة مصر الفرعونية   فرانسوا دوما   ت : ماهر جويجاتى

٤٩ – الإسلام فى البلقان   هـ . ت . نوريس   ت : عبد الوهاب علوب

٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير   جمال الدين بن الشيخ   ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى

٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية   داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى   ت : محمد أبو العطا

٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى   بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل   ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش

٥٣ – الدراما والتعليم   أ . ف . ألنجتون   ت : مرسى سعد الدين

٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح   ج . مايكل والتون   ت : محسن مصيلحى

٥٥ – ما وراء العلم   چون بولكنجهوم   ت : على يوسف على

٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)   فديريكو غرسية لوركا   ت : محمود على مكى

٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)   فديريكو غرسية لوركا   ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى

٥٨ – مسرحيتان   فديريكو غرسية لوركا   ت : محمد أبو العطا

٥٩ – المحبرة   كارلوس مونييث   ت : السيد السيد سهيم

٦٠ – التصميم والشكل   جوهانز ايتين   ت : صبرى محمد عبد الغنى

٦١ – موسوعة علم الإنسان   شارلوت سيمور – سميث   مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى

٦٢ – لذّة النّص   رولان بارت   ت : محمد خير البقاعى .

٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)   رينيه ويليك   ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد

٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)   آلان وود   ت : رمسيس عوض .

٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى   برتراند راسل   ت : رمسيس عوض .

٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية   أنطونيو جالا   ت : عبد اللطيف عبد الحليم

٦٧ – مختارات   فرناندو بيسوا   ت : المهدى أخريف

٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى   فالنتين راسبوتين   ت : أشرف الصباغ

٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين   عبد الرشيد إبراهيم   ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى

٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية   أوخينيو تشانج رودريجث   ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد

٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى   داريو فو   ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز | ت . س . إليوت | ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ | چين . ب . توميكنز | ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيمينوڤا | ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى | مجموعة من الكتاب | ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكى | ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع» | ألكسندر بوشكين | ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل | ميجيل دى أونامونو | ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات | غوتفريد بن | ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد | مجموعة من الكتاب | ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكى أقطاى | ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل | جمال مير صادقى | ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم | جلال آل أحمد | ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث | أنتونى جيدنز | ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص) | نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية | ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربر الاسوستكا | ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر | كارلوس ميجل | ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى | أنطونيو بويرو باييخو | ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة | قصص مختارة | ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى | نماذج ومقالات | ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية | ديڤيد روبنسون | ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج) | بيرنار فاليط | ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح | عبد الكريم الخطيبى | ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء | عبد الوهاب المؤدب | ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى | برتولت بريشت | ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع | چيرارچينيت | ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى | د. ماريا خيسوس روبييرامتى | ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر | نخبة | ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : مني قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادي بلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : مني إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ –نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ –الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندروفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	جون جراي	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقي	سيدريك ثورب ديفي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة	فولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلي السمري
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أتيال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة — و. ب. ييتس — ت : ياسين طه حافظ

١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما — رينيه چيلسون — ت : فتحى العشرى

١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام — هانز إبندورفر — ت : دسوقى سعيد

١٨٥ – أسفار العهد القديم — توماس تومسن — ت : عبد الوهاب علوب

١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل — ميخائيل أنوود — ت : إمام عبد الفتاح إمام

١٨٧ – الأرضة — بُزُرْج علوى — ت : علاء منصور

١٨٨ – موت الأدب — الفين كرنان — ت : بدر الديب

١٨٩ – العمى والبصيرة — پول دى مان — ت : سعيد الغانمى

١٩٠ – محاورات كونفوشيوس — كونفوشيوس — ت : محسن سيد فرجانى

١٩١ – الكلام رأسمال — الحاج أبو بكر إمام — ت : مصطفى حجازى السيد

١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك — زين العابدين المراغى — ت : محمود سلامة علاوى

١٩٣ – عامل المنجم — بيتر أبراهامز — ت : محمد عبد الواحد محمد

١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى — مجموعة من النقاد — ت : ماهر شفيق فريد

١٩٥ – شتاء ٨٤ — إسماعيل فصيح — ت : محمد علاء الدين منصور

١٩٦ – المهلة الأخيرة — فالنتين راسبوتين — ت : أشرف الصباغ

١٩٧ – الفاروق — شمس العلماء شبلى النعمانى — ت : جلال السعيد الحفناوى

١٩٨ – الاتصال الجماهيرى — إدوين إمرى وآخرون — ت : إبراهيم سلامة إبراهيم

١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية — يعقوب لانداوى — ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد

٢٠٠ – ضحايا التنمية — جيرمى سيبروك — ت : فخرى لبيب

٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة — جوزايا رويس — ت : أحمد الأنصارى

٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤ — رينيه ويليك — ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد

٢٠٣ – الشعر والشاعرية — ألطاف حسين حالى — ت : جلال السعيد الحفناوى

٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم — زالمان شازار — ت : أحمد محمود هويدى

٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات — لويجى لوقا كافاللى – سفورزا — ت : أحمد مستجير

٢٠٦ – الهيولية تصنع علمًا جديدًا — جيمس جلايك — ت : على يوسف على

٢٠٧ – ليل إفريقى — رامون خوتاسندير — ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف

٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى — دان أوريان — ت : محمد أحمد صالح

٢٠٩ – السرد والمسرح — مجموعة من المؤلفين — ت : أشرف الصباغ

٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى — سنائى الغزنوى — ت : يوسف عبد الفتاح فرج

٢١١ – فردينان دوسوسير — جوناثان كلر — ت : محمود حمدى عبد الغنى

٢١٢ – قصص الأمير مرزبان — مرزبان بن رستم بن شروين — ت : يوسف عبد الفتاح فرج

٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر — ريمون فلاور — ت : سيد أحمد على الناصرى

٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع — أنتونى جيدنز — ت : محمد محمود محى الدين

٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢ — زين العابدين المراغى — ت : محمود سلامة علاوى

٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم — مجموعة من المؤلفين — ت : أشرف الصباغ

٢١٧ – عولمة السياسة العالمية — جون بايلس وستيث سميث — ت : وجيه سمعان عبد المسيح

٢١٨ – رايولا — خوليو كورتازار — ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس التبريزى	جلال الدين مولوى رومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الفجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رسالة الدكتوراه	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام

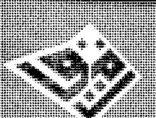
(تحت الطبع)

- الجينات : الصراع من أجل الحياة .
- الثقافة والعولمة والنظام العالمى .
- مسرحيتان طليعيتان .
- الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى .
- ت. س. إليوت شاعراً ومفكراً وناقداً .
- الفردوس الأعلى .
- المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١ ، ج٢
- علم اللغة والترجمة .
- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١ ، ج٢
- فنون السينما .
- البدايات .
- رحلة خواجة حسن نظامى .
- السهل يحترق .
- رحلة إبراهيم بيك ج٣
- الأم والنصيب وقصص أخرى .
- السيدة باربارا .
- طبيعة العلم غير الطبيعية .
- سلطان الأسطورة .
- ديوان منجهرى الدامغانى .

تنفيذ وطباعة: Stampa
١١ ميدان سفنكس - المهندسين
تليفون: ٣٤٤٨٨٢٤ - ٣٠٣٤٤٠٨



Self - Determination by Z.N. Mahmoud
With An Introduction and Study



by I.A. IMAM

هذا الكتاب ترجمة لنص رسالة الدكتوراة التى تقدّم بها زكى نجيب محمود لنيل درجة الدكتوراة من جامعة لندن عام ١٩٤٧ بعنوان "الجبر الذاتى Self-Determination" وهى دراسة لحرية الارادة تنتهى إلى أن الانسان يجبر عن طريق ذاته، فالفعل الارادى معلول وحر فى آن معا، معلول لما فى هذا الفرد، لكن الماضى نفسه من صنعه. وهذه الرسالة تمثل ما يمكن أن نسميه "بالوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود".

وتسبق الترجمة دراسة جديدة يذهب فيها صاحبها إلى أن زكى نجيب محمود بدأ متدينا، وانتهى متدينا، وانه من خلال تطوره الروحى بثلاث مراحل هى أشبه بالمثلث الجدلى وهى (١) "مرحلة التدين البسيط" وهى التى انتقلت إلى نقيضها (٢) "مرحلة العقل الخالص" (٣) ثم جمعت بينهما فى مركب واحد المرحلة الثالثة "مرحلة التدين المستنير بنور العقل".

وهكذا لا تكون الوضعية المنطقية سوى مرحلة واحدة (المرحلة الثانية) فى تطور زكى نجيب الروحى، ويكون من الخطأ النظ[...] انتاجه الفكرى من خلال هذه المرحلة وحدها، كما يكون من ا[...] أيضا أن نقول انه "تحول" إلى التدين فى نهاية حياته، بل ا[...] إلى الصواب أن نقول ان البذور التى كانت كامنة منذ المرحلة [...] توارت قليلا فى المرحلة الثانية، ثم عادت إلى الظهور من جديد [...] المرحلة الثالثة) مستفيدة من أنوار العقل الخاص.